Dr. H. Rozian Karnedi, M. Ag

AMERTA MEDIA

PERDEBATAN PENGGUNAAN & PEMAHAMAN HADIS DI INDONESIA

Studi terhadap Pemikiran Hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas

Kontestasi dalam Diskusi Masalah Keagamaan Pertengahan Abad XX

Pengantar Oleh:

Prof. Dudung Aburahman, M. Hum
Guru Besar Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

نهضة العلماء
N U
Nahdlatul Ulama

Perdebatan Penggunaan dan Pemahaman Hadis Di Indonesia

(Studi Terhadap Pemikiran
Hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas)

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-undang No.28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

1. **Setiap Orang** yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentauk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Perdebatan Penggunaan dan Pemahaman Hadis Di Indonesia

(Studi Terhadap Pemikiran
Hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas)

Dr. H. Rozian Karnedi, M. Ag

AMERTA
MEDIA

Perdebatan Penggunaan dan Pemahaman Hadis Di Indonesia

(Studi Terhadap Pemikiran
Hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas)

Diterbitkan pertama kali oleh CV Amerta Media
Hak cipta dilindungi oleh undang-undang *All Rights Reserved*
Hak penerbitan pada Penerbit Amerta Media
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin tertulis dari Penerbit

Anggota IKAPI
Cetakan Pertama : Maret 2021
21 cm x 29,7 cm
ISBN:
978-623-6105-18-4

Penulis :
Dr. H. Rozian Karnedi, M. Ag

Editor :
Ratna Dhahita

Desain Cover :
Adji Azizurrachman

Tata Letak :
Ladifa Nanda

Diterbitkan Oleh :
CV. Amerta Media

NIB. 0220002381476

Jl. Raya Sidakangen, RT 001 RW 003, Kel, Kebanggan, Kec. Sumbang,
Banyumas 53183, Jawa Tengah. Telp. 081-356-3333-24
Email: mediaamerta@gmail.com
Website: www.penerbitbuku.id
Whatsapp : 081-356-3333-24

Isi di luar tanggung jawab penerbit Amerta Media

KATA PENGANTAR

Alḥamdulillahirabbil'ālamīn, puji syukur penulis sampaikan kehadirat Allah Swt. Tuhan semesta alam yang telah memberikan rahmat dan karunia-Nya sehingga buku ini bisa diterbitkan. Buku yang ada di hadapan pembaca ini pada awalnya merupakan disertasi penulis ketika "*nyantri*" di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini membicarakan perdebatan penggunaan dan pemahaman hadis dalam diskusi masalah keagamaan di Indonesia pertengahan abad XX. Kajian ini menurut hemat penulis sangat penting dilakukan karena kajian hadis tidak hanya berupa kritik *sanad*, *matan* dan metode pemahaman, tetapi perlu ditelusuri pemikiran para tokoh dalam menggunakan dan memahami hadis tersebut. Di samping itu kajian ini dirasa penting karena mengungkap pemikiran hadis ulama Nusantara sehingga menjadi sumbangan berharga dalam studi hadis di Indonesia.

Secara spesifik buku ini mengkaji perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis. Tidak hanya itu buku ini juga mengungkap implikasi pemikiran keagamaan di Indonesia pasca perdebatan kedua tokoh tersebut. Berdasarkan teori sejarah pemikiran (*the history of idea*) dan teori *relasionisme* sosiologi pengetahuan, penulis sampai kepada kesimpulan bahwa terjadinya perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis yang tidak hanya disebabkan karena perbedaan metode, tetapi juga perbedaan genesis pemahaman dan kondisi sosiologis masyarakat Muslim Indonesia pada pertengahan abad XX.

Dari hasil penelitian tersebut penulis merekomendasikan perlunya menggunakan metode analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analiysis*) pendekatan sejarah (*Historical Aproach*) dalam memahami teks/wacana pemahaman hadis seorang tokoh. Karena itu sekali lagi buku ini penting untuk dibaca. Selesainya penelitian dan penulisan karya ini tentu saja tidak

lepas dari dorongan dan bantuan banyak pihak. Untuk itu, dalam kesempatan ini penulis mengucapkan terima kasih kepada pihak-pihak yang membantu proses penulisan dan penerbitan buku ini.

Secara simbolis ucapan terima kasih yang tidak terhingga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Dudung Abdurahman, M.Hum. dan Dr. H. Muh. Alfatih Suryadilaga, M.Ag (Alm) selaku promotor dan inspirator penulis yang dengan ramah, sabar, dalam memberikan arahan, bimbingan, dan motivasi kepada penulis sehingga penelitian ini bisa diselesaikan dengan baik. Tidak lupa penulis juga menyampaikan banyak terima kasih kepada Prof. Dr. H. Suryadi, M.Ag. (Alm) pengampu mata kuliah Tema-Tema Pokok Al-qur'an dan Hadits, Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A. pengampu mata kuliah Hermeneutika Al-qur'an dan Hadis yang pencerahannya banyak penulis terapkan dalam penulisan disertasi.

Terima kasih juga kepada para penguji disertasi; Bapak Prof. Dr. H. Machasin, MA., Prof. Dr. Hj. Marhumah, M.Pd., Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M.Ag., Dr. Abdul Haris, M.Ag. yang telah memberikan banyak saran, masukan, dan bimbingan demi kesempurnaan penulisan disertasi ini. Tidak lupa juga penulis memberikan ucapan terima kasih kepada Prof. Noorhaidi, S.Ag., MA., M.Phil., Ph.D. selaku Direktur Pascasarjana, Dr. Moch. Nur Ichwan, MA. selaku wakil direktur Pascasarjana, Ahmad Rafiq, S.Ag., MA., Ph.D. selaku ketua Program Studi Pascasarjana S3 dan jajaran staf administrasi serta karyawan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Terima kasih juga kepada para sponsor, motivator dan *stakeholder* ketika penulis menyelesaikan disertasi ini; Bapak Prof. Dr. H. Sirajuddin M., M.Ag., MH. selaku Rektor IAIN Bengkulu yang telah memberi kesempatan kepada penulis untuk mengikuti program Doktoral di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Bapak Dr. Ir. H. Imron Rosyadi, MM. (Wakil Ketua DPRD Provinsi Bengkulu, mantan Bupati Bengkulu Utara), H. Ahmad Kanedi, SH., MH.(Anggota DPD RI Dapil Bengkulu), Dr. Anzori Tawakal, ST., M.SI. (Ka.Biro Administrasi Perekonomian dan Sumber Daya Alam Setda Prov. Bengkulu), Dr. Agus Hariyanto, SE, MM. (Kadis Diknas Bengkulu Utara), Drs. H. Noerfuady HM, SH., MH., dr.H. Abul Khair, Sp.A., H. Irawan, SH., Drs. H. Suprianto, H. Rochmat, H. Basri Muhammad yang telah mendukung, mendoakan dan memberi motivasi kepada penulis sehingga disertasi ini bisa diselesaikan dengan baik dan sempurna. Secara khusus Penulis juga mengucapkan terimakasih kepada Bapak Edi Purnawan, Afrizani, SH., MH., dr. H. Syafriadi, MM. yang telah memotivasi, mensupport dan memfasilitasi penerbitan buku ini.

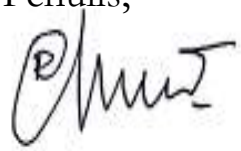
Penulis mengucapkan terima kasih dan lantunan doa kepada orang tua penulis Ayahanda Tarmizi (Alm), Ibunda Asmi, Ayahanda Abdul Kahar, Ibunda Kartini, adik-adik dan keluarga besar Pasar Tebat Bengkulu Utara dan Rigangan Padang Guci yang selalu mendukung memberikan *support* dan mendoakan penulis sehingga disertasi ini dapat diselesaikan dengan baik. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada istri tercinta Musfirawati, M.Pd., yang selalu setia mendampingi penulis baik dalam suka maupun duka.

Terima kasih juga kepada enam orang anakku tersayang (Muhammad Rosikhan Rozi, Muhammad Rusydan Rozi, Azka Nadhirah Rozi, Muhammad Rifqon Rozi, Muhammad Raihan Rozi, Muhammad Rofiq Rozi) yang telah penulis "rampok" sebagian waktu dan hak-hak mereka demi terselesainya studi dan disertasi ini. Juga tidak lupa penulis mengucapkan terima kasih kepada Dr. Muhammad Sukrianto, M. Pd. yang sering berdiskusi dan memberi motivasi kepada penulis.

Kepada pihak penerbit CV Amerta Media yang telah berkenan menerbitkan naskah disertasi ini terutama kepada Mbak Hanna dan tim yang telah membantu proses penerbitan buku ini penulis sampaikan banyak terima kasih. Untuk mereka semua penulis hanya bisa melantunkan doa dan *al-fatihah* semoga jasa dan kebaikan mereka mendapat balasan terbaik dari Allah. *Jazakumullah khayr al-jazā'*, Aamiin.

Akhirnya, penulis berharap semoga karya ini dapat memberikan kontribusi berupa sumbangan ide dan pemikiran baik yang bersifat akademis bagi masyarakat akademik khususnya, maupun bersifat praktis bagi masyarakat luas. Terlepas dari kekurangan yang berserakan disana-sini, penulis secara terbuka menerima segala kritikan agar karya ini bisa lebih baik. *Wallahu 'Alam Bisṣawab.*

Bengkulu, 10 Februari 2021
Penulis,



Rozian Karnedi

REKONSTRUKSI SEJARAH PEMIKIRAN ISLAM:

Sebuah Pengantar

Prof. Dr. Dudung Abdurahman, M.Hum
Guru Besar UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Telah menjadi pendapat umum, khususnya di kalangan sejarawan, bahwa hakikat sejarah adalah penulisan kembali (*the history is rewritten*). Hal ini berarti sejarah itu ada karena selalu ada penulisan ulang terhadap peristiwa-peristiwa masa lampau. Penulisan dimaksud tidaklah hanya mengulang hasil-hasil pengkisahan yang ada, melainkan diharapkan adanya penafsiran baru yang didukung analisis serta fakta-fakta sejarah yang lebih kredibel. Sementara itu, penafsiran sejarah-sejarah memang akan bisa beragam, tergantung kepada perspektif ataupun pendekatan yang dikembangkan oleh penulis sejarah. Dalam hal ini, pandangan kritis sejarawan merupakan modal utama yang penting dikembangkan menuju kepada pencapaian penulisan sajarah yang kritis dan objektif. Salah satu upaya-upaya yang mesti diperhatikan oleh sejarawan dalam mengembangkan penulisannya adalah berdasarkan metodologi yang bersifat multidimensional serta integratif antara sejarah dan ilmu-ilmu lain.

Sebagaimana disajikan dalam buku ini, secara garis besar bidang sejarah yang ditulis di sini mengenai Sejarah Pemikiran Islam. Bidang sejarah ini dilihat dari perspektif ilmu sejarah sendiri, ialah pengetahuan yang tersusun dari serangkaian fakta masa lampau dari pengalaman dan pemikiran umat Islam, khususnya gagasan-gagasan para tokoh muslim. Namun dilihat dari kedudukan sejarah tersebut sebagai pengetahuan tentang masyarakat muslim, maka bidang sejarah pemikiran juga pada dasarnya sejajar dengan bidang sejarah lain seperti sosial, budaya, politik, ekonomi, dan sebagainya, sehingga pengkajian terhadap bidang sejarah pemikiran juga tetap memperhatikan segi-segi *sinkronik* sekaligus secara *diakronik* terhadap dinamika pemikiran yang berkembang pada masa tertentu.

Sehubungan dengan fakta-fakta sejarah pemikiran, secara metodologis ia termasuk dalam kategori *mentifact* (fakta kejiwaan), yang dibedakan dari dua fakta sejarah lainnya, yaitu *artifact* (fakta fisik atau benda) dan *socifact* (fakta tentang hubungan sosial). Karena itu, sejarah pemikiran menyangkut semua fakta yang terjadi dalam jiwa, pikiran, atau kesadaran manusia. Ini semua adalah prinsip hidup utama atau realitas primer atas segala sesuatu yang diciptakan oleh manusia, yakni segala bentuk kebudayaannya (Kartodirdjo, 1982: 176). Semua fakta sejarah pemikiran bersumber pada ekspresi mental

berupa pikiran, ide, kepercayaan, angan-angan, dan segala macam unsur kesadaran. Berdasarkan perspektif ini sangatlah jelas bahwa *mentifact* dalam segala bentuk dan perkembangannya adalah objek studi sejarah pemikiran.

Salah satu aspek yang menarik dalam sejarah pemikiran adalah dialektika yang terjadi antara ideologi dan penghayatan oleh penganutnya. Demikian hal yang sangat menarik adalah pelacakan atas hubungan kontekstual antara pemikiran-pemikiran dengan lokasi sosial penggagas serta pendukungnya. Bagaimana formasi suatu ide atau ideologi ditentukan dan dipengaruhi oleh faktor sosiologi para aktor atau tokoh pemikir. Struktur pikiran dan strukur kesadaran pada umumnya perlu dipahami dalam hubungan dengan latar belakang sosio-kultural di mana pemikir itu hidup, sebagaimana secara khusus biasa dipelajari dalam soiologi pengetahuan. Sebab sejarah pemikiran secara kontekstual tidak mempunyai pertumbuhan sendiri, melainkan sambung menyambung antara kehidupan nyata dan ide-ide.

Pemahaman lebih khusus tentang karakteristik "Sejarah Pemikian Islam", secara definitif dapat diartikan dan dicirikan sebagai ide atau ideologi Islam dalam perspektif sejarah. Cakupan serta lingkup kajian sejarah ini sangatlah luas, karena Islam sebagai sistem keyakinan dan kepercayaan serta aturan tentang hubungan antara manusia dengan Tuhannya, manusia dengan sesama manusia, dan manusia dengan lingkungan, keseluruhannya tercermin dalam sejarah dan kehidupan umat Islam. Cakupan pembahasan pemikiran ini secara garis besar dapat dilihat dari tiga aspek sejarah Islam berikut ini. *Pertama,* kemajuan dan tingkat kecerdasan akal yang dihasilkan dalam periode-periode kekuasan Islam, mulai dari periode Nabi Muhammad saw. sampai perkembangan Islam sekarang; *kedua,* hasil-hasil yang dicapai oleh umat Islam dalam lapangan kesusastraan, ilmu pengetahuan, dan kesenian; *ketiga*, kemajuan politik atau kekuasaan Islam yang berperanan melindungi pandangan hidup Islam terutama dalam hubungannya dengan ibadat-ibadat, penggunaan bahasa, dan kebiasaan hidup bermasyarakat (Sardar, 1986: 11).

Proses rekonstruksi sejarah pemikiran Islam, cukup dipermudah dengan adanya dokumentasi berbagai *mentifact.* Fakta-fakta historis yang diwariskan para sejarawan terdahulu berperan dalam pembentukan sejarah pemikiran, bahkan fakta sejarah yang dianggap berasal dari warisan masa lalu sangatlah luas cakupannya, yaitu terdapat pada sumber-sumber arkeologis, ekologis, ilmiah, etnografis dan visual. Masing-masing sumber itu pun menyangkut struktur atau situs-situs yang erat hubungannya dengan pemikiran sosial, politik, ekonomi, dan budaya dari suatu masyarakat Islam, sebagaimana

sumber-sumber itu juga memberikan sumbangan pada pemahaman, evaluasi dan apresiasi berkenaan dengan gaya hidup, pemikiran, dan keyakinan.

Sebagaimana disajikan dalam buku ini, sejarah pemikiran dimaksud adalah dalam konteks kebangkitan umat Islam di Indonesia sejak permulaan abad ke-20. Pada masa ini ditandai munculnya gerakan-gerakan pembaruan Islam, bersamaan dengan lahirnya kesadaran nasional berwujud pergerakan kebangsaan, dan berjalan seiring dengan cita-cita bangsa Indonesia untuk memperoleh kemerdekaan dari belenggu penjajahan. Bagi umat Islam, usaha-usaha untuk mewujudkan cita-cita itu ditempuh dalam organisasi-organiasi Islam dengan corak pemikiran dan pola gerakan yang berbeda-beda. Masing-masing ditentukan oleh lingkungan kedaerahan, pengaruh kepribadian tokoh-tokoh dan tantangan yang dihadapi baik di dalam maupun dari luar lingkungan masyarakat Islam. Kecenderungan sejarah tersebut, antara lain dapat dilihat dari gerakan pembaruan yang dilancarkan oleh Persatuan Islam (PERSIS) sebagai organisasi pembaru yang lahir di Bandung Jawa Barat dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) yang lahir di Bukittinggi Sumatera Barat, dengan tokohnya yang masyhur dari masing-masing organisasi keagamaan tersebut dijelaskan dalam buku ini, yaitu Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas.

Tentang tokoh Ahmad Hassan, seperti disebutkan oleh Federspiel adalah "Guru Utama" dalam Persatuan Islam (PERSIS). Pendapat ini beralasan bahwa, pemikiran-pemikiran keislaman PERSIS identik dengan pembahasan tentang pemikiran Ahmad Hassan, tetapi juga analisis terhadap pengaruh pemikiran tokoh ini tercermin dalam pola-pola pemikiran serta gerakan organisasi tersebut. Ahmad Hassan telah menunjukkan kontribusinya melalui Persis dalam arus perubahan dan pembaruan Islam di Indonesia pada abad keduapuluh. Demikian halnya dengan Siradjuddin Abbas, ia adalah tokoh yang sangat produktif dari kalangan tradisionalis. Pemikiran-pemikiran keagamaan Siradjuddin Abbas identik dengan pemikiran keagamaan PERTI. Sebagaimana menurut Deliar Noer Perti sangat bergantung dengan Siradjuddin Abbas. Pendapat tersebut menggambarkan bahwa pemikiran keagamaan Siradjuddin Abbas tercermin dalam pola-pola pemikiran serta gerakan organisasi PERTI. Siradjuddin Abbas telah menunjukkan kontribusinya sebagai benteng pertahanan paham keagamaan kaum tradisionalis melalui organisasi PERTI yang dipimpinnya. Kedua tokoh tersebut mengarahkan masyarakat Islam pada umumnya kepada cara mereka memahami ajaran Islam dan mengatur kehidupan berdasarkan dua sumber utama, Alquran dan Hadis. Mereka juga dikenal tegas dalam menentukan

sikap terhadap kebudayaan Indonesia, kebudayaan Barat dan pemikiran serta praktek-praktek Islam di negeri ini.

Buku Rozian Karnedi yang berada di tangan pembaca ini, awalnya merupakan disertasi yang saya bimbing ketika penulisnya kuliah di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini dapat dikatakan termasuk pada kategori sejarah intelektual, khususnya dalam sejarah pemikiran Islam, sebagaimana dipaparkan di atas. Dalam penulisannya, selain telah dilakukan berdasarkan prosedur penelitian sejarah yang jelas, juga buku ini secara metodologi menggunakan pendekatan *biographyical yang* integratif dengan pendekatan ilmu sosial, khususnya antropologi dan sosiologi yang dikembangkan dalam analisis sejarah pemikiran dimaksud.

Buku ini secara khusus menganalisis perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terkait penggunaan dan pemahaman hadis. Buku ini penting dibaca, karena banyak hal menarik yang didapatkan berupa temuan penelitian antara lain: perdebatan atau teks pemikiran hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sangat terkait dengan sosio-historis masyarakat muslim Indonesia pada pertengahan abad keduapuluh. Teks atau pemahaman hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas bersifat sektarian. Penggunaan dan pemahaman dalil hadis tidak netral, syarat dengan kepentingan untuk mendukung ideologi kelompok masing-masing.

Dr. Rozian Kenedi telah mendeskripsikan biografi kedua tokoh secara lengkap. Analisis terhadap perbedaan pemikiran keagamaan, faktor-faktor yang mempengaruhi perdebatan serta implikasi dari perdebatan kedua tokoh tersebut telah dilakukan secara kritis dengan tetap memperhatikan konteks historis, realita sosial dan budaya. Akhirnya, saya menyambut baik dan mengucapkan selamat atas terbitnya buku ini, semoga buku ini dapat dijadikan bacaan utama, khususnya bagi para peminat kajian studi Islam di Indonesia. Selamat membaca.

Yogyakarta, 20 Februari 2021

Prof. Dr. Dudung Abdurahman, M.Hum

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL ..... **i**
TENTANG BUKU ..... **iv**
KATA PENGANTAR ..... **v**
PENGANTAR PROF. DUDUNG ABDURAHMAN, M.HUM. ..... **viii**
DAFTAR ISI ..... **xii**

BAB 1
Pengantar **1**
BAB 2
Biografi Intelektual Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas **13**
BAB 3
Perbedaan Paham Keagamaan dan Penggunaan Hadis
Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas **59**
BAB 4
Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Terjadinya Perbedaan
Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam
Penggunaan dan Pemahaman Hadis **149**
BAB 5
Implikasi Pemikiran Keagamaan Pasca Perdebatan
Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas **221**
BAB 6
Penutup **251**

LAMPIRAN-LAMPIRAN **256**
DAFTAR PUSTAKA **295**
PROFIL PENULIS **306**

BAB 1
PENGANTAR

Pada permulaan abad ke-20 Masehi, lembar sejarah sosial umat Islam Indonesia diwarnai oleh suasana konflik atau pertentangan paham keagamaan antara Kaum Tua dan Kaum Muda.[1] Para tokoh masing-masing kelompok membuat perkumpulan berupa organisasi (*jam'iyyah*) untuk mengembangkan, dan mempertahankan corak paham keagamaan.

Kaum Muda mendirikan organisasi Jami'atul Khair pada tahun 1903, kemudian diikuti secara berturut-turut oleh Sarekat Dagang Islam (SDI) pada tahun 1905, yang pada tanggal 10 September 1912 berubah nama menjadi

[1]Istilah ini antara lain digunakan oleh Hamka, Deliar Noer, Syafiq A. Mughni dan Azyumardi Azra dalam membahas sosio historis Islam Indonesia Abad XX. Menurut Azyumardi Azra, Kaum Muda adalah sebutan untuk Kaum Pembaharu yang juga dikenal dengan istilah Kaum *al-Manār*, sedangkan Kaum Tua adalah kelompok pendukung Islam yang mapan dan tradisional. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, t.t.), 187. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa parameter penyebutan istilah Kaum Tua dan Kaum Muda bukanlah terletak pada usia seseorang, akan tetapi terletak pada sikap dan penerimaan terhadap purifikasi Islam. Umat Islam yang menerima purifikasi Islam disebut Kaum Muda (reformis), sedangkan yang tidak sependapat dengan agenda purifikasi Islam disebut Kaum Tua. Pembahasan lebih lanjut terkait teori Kaum Tua dan Kaum Muda dibahas pada bab 2 dari disertasi ini.

Sarekat Islam (SI), Muhammadiyah pada tahun 1912, Al-Irsyād pada tahun 1914, dan Persatuan Islam (PERSIS) pada tahun 1923.[2] Kaum Tua di Jawa mendirikan Nahdlatul Ulama (1926), sedangkan di Sumatera berdiri Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) di Bukittinggi (1928), Al-Jami'atul Washliyah di Medan (1930). Sementara Kaum Tua di Kalimantan mendirikan Normal Islam di Amuntai (1938), di Sulawesi berdiri As'adiyah di Sengkang (1931),[3] dan yang terakhir berdiri adalah Nahdlatul Wathan di Lombok Nusa Tenggara Barat (1953).[4] Organisasi-organisasi tersebut telah menjadi sarana kontestasi[5] atau perebutan klaim kebenaran dan penyebaran paham keagamaan antara Kaum Tua dan Kaum Muda mulai dari awal sampai pertengahan abad ke-20 Masehi.

Wacana yang diperdebatkan banyak berhubungan dengan persoalan-persoalan akidah, fikih, dan tradisi keagamaan seperti masalah melafazkan *uṣallī*, berdiri ketika membaca maulid Nabi, masalah sunah, bidah, ijtihad, *ittibā'*, dan taklid.[6] Menurut Syafiq Mughni[7], arena kontestasi (tempat terjadinya pertentangan dan perdebatan) tersebut secara sengit terjadi di Sumatera Barat dan kota Surabaya Jawa Timur.

---

[2]Rafid Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*: *Telaah Atas Produk Ijtihad PERSIS 1996-2009* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 25. Lihat juga: Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad PERSIS* (Bandung: Tafakur, 2006), 63.

[3]Dani Muhtada, *Paradigma Hukum Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, diakses hari Jumat tanggal 19 Oktober 2018. https://www.islamcendekia.com/2014/01/paradigma-hukum-persatuan-tarbiyatul-islamiyah-analisis-pemikiran-hukum-siradjuddin-abbas.html.

[4]Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, cet. ke-6 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994), 294.

[5]Kontestasi secara bahasa berasal dari kata kontes yang berarti perlombaan, persaingan, atau pertarungan. Lihat Petter Salim dan Yenni Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1991), 767. Menurut analisa Abdul Salam, munculnya organisasi reformis di Indonesia adalah sebagairespon penerimaan terhadap ide-ide pembaharuan dari Timur Tengah, sedangkan munculnya organisasi tradisionalis adalah sebagairespon penolakan terhadap paham keagamaan kelompok modernis. Lihat Abd. Salam, **"**Sejarah dan Dinamika Sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia", *Islamica* 4, no. 1 (September 2009): 49-54. Dengan demikian yang penulis maksud dengan kontestasi adalah kedua kelompok ini saling berebut pengaruh dan mengklaim bahwa paham keagamaan merekalah yang benar, kemudian mengembangkan dan mempertahankan paham keagamaan melalui sarana organisasi dengan membentuk lembaga pendidikan, dakwah dengan lisan (debat) dan tulisan (buku atau majalah) dan lain-lain.

[6]Alaidin Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah; Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 22.

[7]Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 5-7.

Salah satu organisasi Kaum Muda (reformis) yang dalam pergerakannya lebih fokus pada pemurnian paham keagamaan adalah Persatuan Islam (PERSIS).[8] Sedangkan organisasi Kaum Tua (tradisionalis) yang pergerakannya lebih fokus pada upaya-upaya mempertahankan paham keagamaan adalah Persatuan Tarbiyah Islamiah (PERTI).[9] Kedua organisasi ini baru mengalami kemajuan setelah bergabungnya dua orang ulama Nusantara yang kemudian menjadi tokoh sentral. Tokoh yang pertama adalah Ahmad Hassan yang bergabung ke PERSIS pada tahun 1926,[10] sedangkan tokoh yang kedua adalah Siradjuddin Abbas yang menurut Sanusi Latif[11] bergabung ke PERTI pada tahun 1933.

Organisasi PERSIS dan PERTI sama-sama mendapat "suntikan darah segar" dengan masuk atau bergabungnya dua orang ulama tersebut. Menurut Deliar Noer, PERSIS sangat beruntung memiliki Ahmad Hassan sebagai guru utama organisasi ini[12] sehingga PERSIS semakin eksis berkembang pesat, terkenal dan berkat usaha Ahmad Hassan PERSIS memiliki lembaga pendidikan.[13] Masih menurut Deliar Noer,[14] Siradjuddin Abbas selalu terpilih sebagai ketua PERTI mulai dari sebelum dan sesudah kemerdekaan sampai berakhirnya Orde Lama. Pada masa kepemimpinan Siradjuddin Abbas perkembangan PERTI sangat pesat, dan dalam operasionalnya organisasi ini sangat bergantung dengan Siradjuddin Abbas dan keluarganya.

Pernyataan Deliar Noer di atas memberikan gambaran bahwa pemikiran keagamaan PERSIS pada pertengahan abad XX dapat dilihat langsung dari berbagai karya Ahmad Hassan,[15] karena antara paham keagamaan Ahmad

---

[8]Organisasi PERSIS didirikan di Bandung oleh H. Zam-zam dan Muḥammad Yunus tanggal 12 September 1923. Semboyan PERSIS adalah kembali kepada Al-Qur'an dan hadis, membersihkan Islam dari segala bidah, khurafat, dan syirik. PERSIS melakukan pemurnian dalam akidah, ibadah dan mu'amalah. Usaha yang dilakukan oleh PERSIS dalam hal ini adalah menyebarkan dan menyiarkan paham yang hanya berdasar kepada Al-Qur'an dan hadis. Lihat: Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*, 29-32 dan 35-36.

[9]Organisasi ini didirikan oleh KH. Sulaiman Arrasuli dan para ulama Kaum Tua lainnya pada tanggal 5 Mei 1928 di Candung Bukittinggi Sumatera Barat. Dalam paham keagamaan, PERTI mengikat diri dengan paham Ahlussunnah Waljamaah teologi Asy'ariyah, dan fikih mazhab Syafi'i. Lebih lanjut lihat; Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 205. Lihat juga: Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 295-296.

[10]Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia* (Yogyakarta: Arruz Media Group, 2007), 110.

[11]Sanusi Latif, *Ulama Sumatera Barat* (Padang: IAIN Imam Bonjol Press, t.t.), 157.

[12]Deliar Noor, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3 ES, 1990), 97.

[13]Huda, *Islam Nusantara*, 110.

[14]Deliar Noer, *Partai-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: PT. Temprint, 1987), 75.

[15]Lahir di Singapura tahun 1887, wafat di Bangil pada tahun 1958. Lihat: Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Vaan Hoeve, 1996), 532.

Hassan dan PERSIS sangat identik dan kesesuaiannya berlaku konsisten.[16] Hal yang sama juga terjadi dengan PERTI, untuk mengetahui pemikiran keagamaan organisasi ini pada pertengahan abad XX dapat dilihat langsung pada pemikiran Siradjuddin Abbas[17] dalam berbagai karyanya. Dengan demikian, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan pelaksana atau "corong" perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda melalui organisasi PERSIS dan PERTI. Ahmad Hassan mengkritisi paham keagamaan Kaum Tua, sedangkan Siradjuddin Abbas mempertahankan paham keagamaan Kaum Tua dan menolak paham keagamaan Kaum Muda.

Berdasarkan fakta historis di atas, penulis membagi istilah Kaum Tua dan Kaum Muda menjadi dua periode. *Pertama*, *al-muḥarrik al-awwal* (Kaum Muda dan Kaum Tua periode awal) yakni antara tahun 1903-1930. *Kedua*, *al-muḥarrik aṡ-ṡānī* (Kaum Tua dan Kaum Muda periode kedua), yakni sekitar tahun 1930-1970 (masa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas) yang penulis istilahkan dengan pertengahan abad dua puluh. Pada masa ini, perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam paham keagamaan menjelma dalam bentuk perdebatan dalam karya-karya mereka. Kedua ulama ini tidak hanya berdebat dalam klaim kebenaran paham keagamaan, akan tetapi juga melakukan strategi penyebaran paham keagamaan itu sendiri. Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas melakukan langkah-langkah untuk mengembangkan dan mempertahankan paham keagamaan masing-masing. Langkah-langkah yang dilakukan tersebut antara lain membentuk dan memperkuat lembaga pendidikan, berdakwah baik dengan lisan maupun tulisan (majalah, buku).

Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga terjadi dalam penilaian terhadap tradisi keagamaan. Ahmad Hassan mengkritisi tradisi Kaum Tua atau orang-orang mazhab Syafi'i.[18] Menurut Ahmad Hassan, tradisi seperti barzanji, *qiyām* atau berdiri ketika membaca Maulid Nabi, talkin, hadiah pahala, dan lain-lain adalah bid'ah dan tidak bersumber dari hadis, karenanya harus ditinggalkan.[19] Sementara, Siradjuddin Abbas berpendapat sebaliknya, bahwa tradisi-tradisi tersebut adalah sunah, dan bukan bid'ah.

---

[16]Ramli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2016), 47. Lihat juga: Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*, 14.

[17]Lahir di Bengkawas Bukittinggi Sumatera Barat pada tahun 1905, wafat di Jakarta 05 Agustus 1980. Lihat Muḥammad Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara* (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), 710-714.

[18]Dalam berbagai karyanya Ahmad Hassan menyebut Kaum Tua dengan istilah orang-orang mazhab Syafi'i. Lihat misalnya: Ahmad Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agam*a, cet. ke-15, vol. 3 (Bandung: CV Diponegoro, 2007), 817.

[19] Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*, 47. Lihat juga: *Soal Jawab*, vol. 1, 371-372.

Karena itu, Abbas mempertahankannya.[20] Perbedaan tentang terminologi bid'ah inilah sebenarnya yang membelah umat Islam di Indonesia menjadi Kaum Tua dan Kaum Muda dari awal sampai pertengahan abad XX.

Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam paham dan tradisi keagamaan, secara tidak langsung merembes kepada perbedaan dan perdebatan dalam penggunaan hadis (berhujah dengan hadis), baik dari aspek keabsahan dalil hadis maupun aspek pemahaman. Kedua ulama ini dalam berbagai karyanya sangat banyak menggunakan hadis untuk melegitimasi paham keagamaan masing-masing, dan keduanya selalu berbeda dalam pemahaman walaupun terhadap materi hadis yang sama.

Pergeseran perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas yang bermula dari perdebatan dalam paham keagamaan menjadi perdebatan dalam penggunaan hadis, hal ini dapat dimaklumi dengan dua alasan: *Pertama*, faktor utama yang menyebabkan perbedaan antara Kaum Tua dan Kaum Muda adalah perbedaan dalam memahami konsep sunah dan bid'ah sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya. *Kedua*, hadis adalah dalil rinci yang secara kuantitas jumlahnya sangat banyak sehingga sangat praktis digunakan untuk melegitimasi paham keagamaan masing-masing. Namun, idealnya suatu perbedaan tidak harus berlanjut kepada perdebatan yang saling menyalahkan pendapat sepanjang masalah tersebut masih dalam wilayah perbedaan pendapat (*majāl al-ikhtilāf*). Fenomena ini menjadi penting dan menarik untuk diteliti lebih lanjut.

Ditemukan bahwa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda argumentasi kehujahan ketika menggunakan hadis-hadis tentang hadiah pahala, bid'ah, talkin, *talaffuẓ uṣallī*, membatalkan wudu jika menyentuh wanita, najis anjing, dan lain-lain. Hal ini terlihat ketika keduanya berbeda dalam memahami hadis-hadis tersebut, terlibat adu argumen (saling respons) secara tertulis ketika menggunakan, membahas atau mensyarah hadis-hadis tersebut dalam masing-masing karya mereka. Seolah-olah mereka ingin mengatakan kepada pembaca bahwa pemahaman (argumentasi kehujahan) hadis yang mereka rumuskan mengandung kebenaran yang absolut, dan pendapat yang menyalahinya merupakan pemahaman yang tidak benar. Hal ini tentu menjadi permasalahan akademik, mengapa perbedaan dan perdebatan tersebut berbentuk *truth claim* dan tidak saling mentoleransi pendapat.

[20]Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, cet, ke-27, vol. 1 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 199. Lihat juga: vol 2, 179, vol. 3, 147.

Perdebatan tentang otoritas atau kehujahan hadis sebagai sumber ajaran Islam, sudah dimulai jauh sebelum Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas. Jika dipetakan, paling tidak terdapat dua golongan; *Pertama*, golongan yang menolak otoritas hadis Nabi sebagai ajaran Islam yang dikenal dengan Ingkar Sunah. Golongan ini meragukan validitas sunah sebagai ajaran Islam. Menurut mereka hanya Al-Qur'an yang otoritatif dan otentik. Jika dirinci golongan ini terbagi kepada; Ingkar Sunah mutlak[21], Ingkar Sunah *āḥād* [22], Ingkar Sunah *āḥād* untuk masalah akidah[23].

Kedua, golongan yang membela otoritas hadis Nabi. Mereka berpendapat bahwa sunah menjadi otoritas sebagai sumber hukum Islam. Pendapat ini lebih banyak dikuti oleh para ahli hadis dan usul fikih. Hanya saja terdapat perbedaan diantara mereka terkait kriteria kesahihan *sanad*, *matan*, kehujahan hadis daif dan sunah *āḥād* yang menyalahi keumuman ayat Al-qur'an.[24]

---

[21]Golongan ini pada masa klasik dikenal dengan kaum Rāfiḍah yang ekstrim/*gulāh mazhab ar-Rāfiḍah*. Lihat: Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ānil Hadis* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 25. Kemudian berkembang pada abad ke 2 Hijrah, pada masa ini terjadi perdebatan antara imam Syafi'i dengan para Ingkar Sunah. Setelah melalui perdebatan yang panjang, rasional dan ilmiah para pengingkar sunah tersebut tunduk dan menyatakan menerima hadis. Pada masa modern, yang menyambut pemikiran Ingkar Sunah tersebut antara lain adalah Taufik Sidqy di Mesir, Ghulam Ahmad Parwez di India dan Kassim Ahmad di Malaysia. Lihat: Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 40-44, 47-51. Lihat juga: Muḥammad Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 14.

[22]Golongan ini hanya menerima hadis mutawatir dan mengingkari kehujahan hadis *aḥād* untuk masalah apapun, antara lain yang dikenal mengikuti pendapat ini adalah Kaum Mu'tazilah. Lihat: Mustaqim, *Ilmu Ma'ānil Hadis*, 25. Hal ini sejalan dengan pendapat Ali Mustafa Yaqub bahwa kaum Mu'tazilah tidak menolak sunah secara keseluruhan. Mereka hanya menolak sunah-sunah tertentu saja. Ya'qub, *Kritik Hadis*, 43.

[23]Argumentasi kelompok ini adalah; hadis *āḥād* berstatus *ẓannī al-wurūd*, sesuatu yang *ẓannī* tidak dapat dijadikan dalil untuk yang berkaitan dengan keyakinan. Lihat: Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela,* 87. Antara lain yang termasuk kelompok ini adalah Muḥammad 'Abduh. Lihat: *Mun'im Sirri, Tradisi Intelektual Islam* (Malang: Madani, 2015), 81-84. Lihat: Ya'qub, *Kritik Hadis*, 47-48. Penelusuran penulis menemukan Maḥmūd Syaltūt juga termasuk kelompok ini. Penolakan 'Abduh dan Syaltūt terhadap hadis *āḥād* dalam masalah akidah dapat dilihat ketika keduanya menafsirkan ayat-ayat tentang wafatnya Nabi Isa menyimpulkan bahwa, hadis-hadis yang menyebutkan bahwa Nabi Isa akan turun merupakan hadis *āḥād* yang tidak bisa digunakan dalam akidah atau penerimaan terhadap informasi yang bersifat gaib. Lihat: Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm (al-Manār)* (Bairut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2005), vol. 3, 260-261. Mahmūd Syaltūt, *al-Fatāwa* (Kairo: Dār al-Qalām, 1966), 62.

[24]Terdapat perbedaan para *fuqahā'* tentang kehujahan hadis *āḥād* yang menyalahi keumuman Al-Qur'an: 1) Abū Ḥanīfah dan pengikutnya seperti Asy-Syakhāsī berpendapat bahwa hadis yang menyalahi zahir Al-Qur'an, menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak sahih, *munqaṭi'* batin, dan tidak dapat diamalkan. Alasannya; Al-Qur'an sifatnya *qaṭ'ī* sedangkan hadis *aḥād* sifatnya *ẓannī*. Riwayat yang *ẓannī* tidak memungkinkan untuk men-*takhṣīṣ* keumuman Al-Qur'an atau me-*nasakh* hukum yang terdapat di dalamnya. Karena itu jika terdapat hadis yang menyalahi Al-Qur'an, maka yang digunakan

Kemudian pada abad modern muncul pendapat para tokoh muslim dan orientalis yang berbicara tentang kehujahan dan pemahaman sunah. Fazlurrahman (w.1988) misalnya menawarkan pendekatan historis dalam pengkajiannya atas hadis,[25] Abū Rayyah (w. 1970) berpendapat tidak wajib menerima hadis *āḥād* untuk dijadikan dalil hukum meskipun berkualitas sahih.[26] Pemikiran Abū Rayyah tersebut akhirnya dibantah oleh Muḥammad Mustafa Azami (w. 2017).[27] Dari kalangan orientalis muncul tokoh seperti Joseph Schacht dengan teori *Projecting Back*,[28] walaupun teori tersebut dibantah oleh orientalis lain seperti Harald Motzki.[29]

---

adalah Al-Qur'an, bukan hadis. 2) Menurut Imam Syafi'i dan pengikutnya, hadis *āḥād* dapat digunakan bersamaan dengan Al-Qur'an, men-*takhṣīṣ* bahkan menetapkan hukum di luar Al-Qur'an. Bagi Imam Syafi'i dan pengikutnya tidak ada hadis (sahih) yang bertentangan dengan Al-Qur'an. Apabila secara ilmu *muṣṭalaḥ al-ḥadīṡ* suatu hadis telah memenuhi kriteria kesahihan, maka hadis tersebut dapat digunakan. Jika secara lahiriah teks hadis tersebut terlihat bertentangan dengan Al-Qur'an, maka perlu dilakukan upaya penyelesaian dalam bentuk *takhṣīṣ*, *taqyīd*, dan *nasakh*. Lebih lanjut lihat: Rif'at Fawzī Abd al-Muṭallib, *Tawṡiq as-Sunah fi al-Qarni aṣ-Ṣānī al-Hijr Uṣūluhu wa Ittihājuhu* (Mesir: Maktabah al-Khanājī, 1981), 289-302.

[25]Menurut Fazlurrahman, umat Islam perlu melakukan re-evaluasi dan re-interpretasi atas berbagai unsur di dalam hadis sesuai dengan situasi dan kondisi sosial moral sosial yang senantiasa berubah. Antara lain yang ditawarkan Rahman adalah pendekatan historis dalam kajian hadis. Bagi Rahman, hadis perlu dikembalikan maknanya menjadi sunah yang hidup (*living* Sunah) dengan cara membedakan secara detail dan rinci nilai-nilai nyata yang dikandung hadis tersebut dengan memperhatikan latar belakang situasionalnya. Langkah re-interpretasi tersebut menurut Rahman ada dua; 1) memahami makna teks hadis Nabi sembari memahami latar belakang situasionalnya (*asbāb al-wurūd* makro) dan sebab-sebab muncul hadis tersebut (*asbāb al-wurūd* mikro). 2) penumbuhan kembali hukumnya, yakni prinsip ide moral yang didapat dari hadis tersebut diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis kekinian. Terlihat di sini Rahman berusaha mengkombinasikan pendekatan historis dan sosiologis. Lihat: Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1995), 121-122. Lihat juga penelitian yang dilakukan oleh; Saifuddin Zuhri dan Ali Imron, *Model-model Penelitian Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2013), 87-88.

[26]Abu Rayyah dalam tulisannya menyatakan hanya menerima hadis mutawatir untuk masalah akidah dan pokok-pokok ibadah. Adapun untuk selain keduanya, Abu Rayyah berpendapat tidak wajib hukumya menerima (berhujaḥ) dengan hadis *āḥād*. Sebagaimana ungkapannya: "bagi orang yang mengetahui kesahihan *sanad* dan *matan* hadis (*āḥād*) tersebut, dipersilahkan ia mengamalkannya, tetapi jangan dijadikan hukum (harus berlaku) secara umum yang harus ditaati secara taklid. Lihat: Maḥmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'Ala al-Sunah al-Muḥammadiyah* (Kairo: Maṭba'ah Dār al-Ta'līf, 1958), 350-351.

[27]Muḥammad Mustafa Azami membantah argumen para Ingkar Sunah (termasuk pemikiran Abu Rayyah) secara panjang lebar dalam karyanya, antara lain Azami berpendapat; larangan mengikuti *ẓan* yang terdapat dalam Al-Qur'an tidak dapat ditujukan kepada orang-orang yang menerima hadis Nabi. Maksud Al-Qur'an tersebut adalah larangan mengikuti *ẓan* yang berlawanan dengan kebenaran (*al-ḥaq*), hal ini tidak bisa disamakan dalam menerima dalil hadis. Lebih lanjut lihat: Muḥammad Mustafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 59.

[28]*Projecting Back* artinya proyeksi ke belakang, yakni menisbahkan pendapat para ulama abad kedua dan ketiga hijrah kepada ulama dan tokoh-tokoh sebelumnya sampai kepada Rasulullah. Melalui teori ini Schahcht berasumsi bahwa hadis Nabi tidak berasal darinya. Nabi tidak bersabda dan berbuat sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis-hadis tersebut. Hadis sebenarnya merupakan perkataan orang-

Dari pengamatan penulis, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tidak termasuk kelompok yang menolak otoritas sunah sebagai ajaran Islam seperti perdebatan di atas, justru kedua ulama ini merupakan pembela sunah sebagai otoritas sumber hukum Islam. hal ini terlihat dari keduanya dominan menggunakan hadis atau sunah ketika membahas permasalahan keagamaan dalam karya-karya mereka, baik sunah mutawatir, *āḥād*, sahih, dan hasan. Bahkan dalam pandangan kedua ulama ini sunah merupakan sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Asumsi penulis mengatakan bahwa kedua ulama ini berbeda dalam hal kriteria yang terkait dengan kesahihan *sanad*, *matan*, kehujahan hadis daif dan perbedaan pemahaman. Hal ini menurut penulis perlu diteliti lebih lanjut bagaimana argumentasi Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas ketika berhujah dengan hadis-hadis yang mereka perdebatkan pemahamannya, dan bagaimana implikasi perdebatan tersebut terhadap pemikiran keagamaan terutama dalam pemikiran hadis pada pertengahan abad XX.

Dari penelusuran yang dilakukan, juga ditemukan bahwa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas hidup dalam suasana konflik (paham keagamaan) pada pertengahan abad XX. Pada masa ini isu taklid dan mazhab sedang hangat-hangatnya. Sebelum munculnya tawaran metode kontemporer dalam memahami hadis Nabi seperti karya-karya Yūsuf al-Qarḍāwī dan Muḥammad al-Gazālī,[30] usaha pemahaman hadis biasanya langsung dipahami melalui bantuan kitab syarah klasik yang lebih dominan menggunakan analisis

---

orang pada abad pertama atau kedua hijrah yang disandarkan pada para sahabat lalu kepada Rasulullah. Penyandaran itu hanya untuk mendapatkan legitimasi sehingga perkataan itu memperoleh sandaran dan kekuatan hukum. Lihat: Idri, *Hadis dan Orientalis: Perspektif Ulama Hadis dan Orientalis tentang Hadis Nabi* (Jakarta: Kencana, 2017), 184.

[29]Motzki mengusung teori *Dating dan Isnad Cum Matan Analysis* dalam kajian hadis. Teori ini berdasarkan pada asumsi bahwa suatu dokumen sejarah harus tunduk pada model penelitian sejarah. Teoeri *dating* (penanggalan) adalah teori yang digunakan untuk menaksir umur dan asal muasal sebuah sumber. Jika dikaitkan denga hadis, teori ini berkaiatan dengan kapan suatu kitab hadis ditulis, jauh dan dekat masanya dengan Rasulullah, dan dapat atau tidaknya hadis dalam kitab tersebut dipertanggungjawabkan secara historis. Sedangkan teori *isnad cum matan analiysis* adalah teori penanggalan (*dating*) hadis melalui analisis dan penelaahan jalur-jalur periwayatan (*isnad*) dengan menghimpun dan membandingkan variasi teks hadis (*matan*) secara bersamaan. Diantara karakteristik pendekatan *Isnad cum matan analiysis* adalah kualitas seorang perawi tidak hanya didasarkan pada komentar ulama tentang perawi tersebut (*al-jarḥ wa at-ta'dīl*) tetapi juga didasarkan pada kaualitas *matan* hadis yang diriwayatkan. Teori yang disusun Motzki ini, berimplikasi kepada tertolaknya teori Joseph Schact, jika teori Schacht berkesimpulan bahwa semua hadis adalah palsu, maka bagi Motzki tidak demikian, terdapat hadis yang autentik dari Rasulullah. Lebih lanjut lihat penelitian yang dilakukan oleh Idri: *Hadis dan Orientalis*, 219-224.

[30]Muḥammad al-Gazālī menulis buku *as-Sunnah an-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṡ* pada tahun 1989, Yūsuf al-Qarḍāwī menulis buku *Kaifa Nata'ammal Ma' al-Sunah al-Nabawiyah* tahun 1989. Lihat: Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, (Yogyakarta: Teras, 2008), 33-55.

bahasa, bernuansa fikih yang disesuaikan dengan mazhab pengarang dan cenderung bercorak tekstualis dalam pemahaman. Penulis berasumsi, besar kemungkinan pemahaman hadis mereka diambil dari kitab-kitab syarah tersebut. Karena itu penelitian terkait pemahaman hadis kedua ulama ini sangat penting dilakukan, karena secara tidak langsung juga meneliti genesis pemahaman mereka dan kondisi sosiologis yang mempengaruhi perdebatan tersebut.

Karena kondisi sosiologis itulah pertengahan abad XX dipilih sebagai setting "tempat". Karena secara historis sosiologis, perdebatan atau konflik paham keagamaan antara Kaum Tua dan Kaum Muda pada pertengahan abad XX menggunakan sarana organisasi dan tulisan-tulisan yang sampai hari ini masih bisa dilacak, antara lain terekam dalam karya-karya Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas.

Pemilihan tokoh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas yaitu *Pertama*, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan generasi penerus (kaderisasi), tokoh sentral sekaligus pelaksana "corong" perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda terutama sejak tahun 1930-an sampai masing-masing kedua ulama ini wafat. Dalam perdebatan, kedua ulama ini menggunakan sarana organisasi dan tulisan-tulisan yang sekarang masih bisa dibaca dan dapat dijadikan data dalam sebuah penelitian.

Kedua, belum ditemukannya karya ilmiah khususnya disertasi yang mengkomparasikan pemikiran atau paham keagamaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam pemikiran hadis. Di samping itu, studi komparatif terhadap organisasi tradisionalis dan reformis selama ini lebih ditujukan kepada tokoh Muhammadiyah dengan Nahdlatul Ulama. Hal ini disebabkan karena sebagian peneliti cenderung memetakan polarisasi antara reformis dan tradisionalis hanya terbagi kepada Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Padahal karakteristik pemikiran Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama tidak dapat begitu saja dianggap mewakili corak keagamaan kelompok-kelompok lain. Penelitian Deliar Noer menunjukkan bahwa antara Muhammadiyah dan PERSIS saja, yang sama-sama dianggap sebagai kelompok reformis, memiliki paradigma dan karakter keagamaan yang berbeda.[31] Kemungkinan serupa dapat terjadi pada NU dan PERTI yang sama-sama dianggap sebagai kelompok tradisionalis. Karena itu, penulisan disertasi ini sangat penting dilakukan, untuk mengungkap pemikiran hadis tokoh PERSIS dan PERTI sebagai organisasi reformis dan tradisionalis pertengahan abad XX.

[31]Noer, *Gerakan Modern*, 103.

Ketiga, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama menulis kajian pemahaman hadis, yang sampai hari ini masih bisa dilacak dalam berbagai karya mereka. Ahmad Hassan membahas kajian hadis antara lain dalam buku *Soal Jawab*, dan *Tarjamah Bulugul Maram*, sedangkan Siradjuddin Abbas antara lain dalam buku *40 Masalah Agama*, dan *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jama'ah*.

Keempat, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas salingrespon dan adu argumen (melakukan perdebatan) dalam bentuk tulisan berkaitan dengan paham keagamaan yang diperdebatkan oleh Kaum Tua dan Kaum Muda, seperti masalah bid'ah, ijtihad, taklid, *ittibā'*, hadiah pahala, talkin, malafazkan *uṣallī*, yang secara otomatis juga menimbulkan perdebatan dalam kajian hadis, baik itu kajian *otentisitas* (kehujahan hadis), maupun *hermeneutis* (pemahaman). Maka dari itu, perlu dilakukan kajian mendalam yang melacak bagaimana argumentasi mereka dalam menggunakan hadis dalam diskusi masalah keagamaan. Di samping itu perlu kajian yang meneliti metode yang digunakan kedua ulama ini dalam memahami hadis-hadis yang diperdebatkan pemahamannya tersebut dan faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi perbedaan tersebut.

Kelima, buku-buku Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tersebar luas di pelosok Nusantara, tidak hanya di Indonesia tetapi juga di luar Indonesia seperti di negara Malaysia, Thailand, Brunei Darussalam, dan Singapura. Di negara-negara tersebut karya-karya Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dijadikan rujukan dalam beragama. Keberadaan karya-karya kedua ulama ini juga sering menjadi polemik dan perdebatan dalam paham keagamaan,[32]

[32]Buku-buku Siradjuddin Abbas sangat tinggi kedudukannya pada masyarakat Aceh sehingga seolah-olah menjadi "kitab suci" yang "haram" dikritisi. Lihat: Khairil Miswar, *Komparasi Pemikiran Abu Hasan al-Asy'ari dan Siradjuddin Abbas tentang Konsep Istiwa*, diakses hari Kamis 1 November 2018, http://patahkekeringan.blogspot.com/2014/12/komparasi-pemikiran-abu-hasan-al-asyari.html. Lihat juga: Saifuddin Dhuhri, "The Role of Abbas Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah in Underpinning Acehnese Current Religious Violence", *Studia Islamika: Indonesian Journal For Islamic Studies* 23, no. 1 (2016): 30-51. Menurut Nawir Yuslem karya Ahmad Hassan yang berjudul *Pengajaran Shalat* menjadi buku rujukan utama bagi jamaah PERSIS dalam tata cara shalat. Bahkan sebagian kalangan Muhammadiyah lebih mengenal buku ini dari pada buku *Himpunan Putusan Tarjih*. Lihat: Nawir Yuslem dkk., "Metode Pemikiran Hadis Ahmad Hassan dalam Tarjamah Bulugh al-Maram", *At-Tahdis: Journal of Hadith Studies* 1, no: 2 (Juli Desember 2017): 17. Menurut Dudung Abdurahman, para da'i dan guru-guru Muhammadiyah pada pertengahan abad XX banyak memanfaatkan terbitan-terbitan PERSIS (buku Ahmad Hassan) sebagai referensi. Di samping itu karya-karya Ahmad Hassan juga berpengaruh di negara jiran seperti Malysia, Singapura dan Muangthai. Lihat: Dudung Abdurahman, *Pemikiran Islam Murni Ahmad Hassan,* dalam buku *Tokoh-tokoh Muslim Indonesia Kontemporer* (Yogyakarta: Idea press, 2019), 68,70. Menurut pengamatan penulis, buku-buku Ahmad Hassan tidak hanya menjadi "kitab suci" di kalangan PERSIS tetapi juga di kalangan sebagian warga Muhammadiyah lebih mengenal buku *Soal*

karena itu, mengkomparasikan pemikiran kedua tokoh ini sangat signifikan untuk dilakukan karena diharapkan dapat memberi solusi dari konflik paham keagamaan.

Keenam, dalam literatur kajian ulama Nusantara[33], Ahmad Hassan termasuk ahli hadis Indonesia.[34] Karenanya banyak ditemukan tulisan yang menggali pemikirannya dari aspek ini. Hal ini berbeda dengan Siradjuddin Abbas yang hanya dikenal sebagai teolog dan ahli fikih Indonesia,[35] dan tidak dikenal sebagai ahli hadis.[36] Padahal, baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas sama-sama tidak menulis buku hadis secara spesifik, pemikiran tentang hadis tersebar di berbagai karya mereka, tetapi mengapa Siradjuddin Abbas tidak dikenal sebagai ahli hadis. Karenanya, penelitian ini sangat penting dilakukan untuk memberikan pandangan bahwa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama dapat dikatakan ahli hadis, dalam arti berkontribusi dalam kajian hadis di Indonesia.

Ketujuh, kajian terhadap ulama Nusantara terutama menggali pemikiran mereka dalam bidang hadis, masih minim dilakukan. Padahal tercatat cukup banyak ulama Nusantara abad ke 18-19 M yang mencurahkan kajiannya dalam bidang hadis, antara lain Syeikh Nawāwī al-Bantanī, Syeikh Mahfūẓ at-Tarmasī,[37] Yāsīn al-Fadanī, dan lain-lain. Karena itu, penelitian ini sangat

---

Jawab Ahmad Hassan, lebih-lebih sebelum diterbitkan atau disebarkannya buku *Himpunan Putusan Tarjih*. Sementara di Malaysia buku-buku Siradjuddin Abbas dibahas dikritisi dalam forum-forum ilmiah. Lihat: Rasul Dahri, "Menjawab Tuduhan Siradjuddin Abbas terhadap Ibn Taimiyah", diakses hari Senin 12 November 2018, https://www.youtube.com/watch?v=uPnTpsnBtXQ.

[33]Menurut Muḥammad Alfatih Suryadilaga, kajian hadis di Nusantara sudah berkembang di dunia sejak abad 18-20 M. Setidaknya tercatat 60 nama ulama dengan 150 kitab yang berperan dalam studi hadis di Nusantara. Mereka banyak berkiprah di Timur Tengah dan Nusantara. Lebih lanjut lihat: Muḥammad Alfatih Suryadilaga, "Prospek Kajian Hadis di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia", *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 7, no. 1 (Juni 2017): 1.

[34]Menurut M. Fatih bahwa Ahmad Hassan dapat dikatakan ahli hadis di Indonesia walaupun ia tidak meninggalkan karya spesifik tentang hadis, akan tetapi pemikirannya tentang hadis tersebar di berbagai karyanya. Lebih lanjut lihat: M. Fatih, "Hadis dalam Perspektif Ahmad Hassan", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 3, no.2 (Desember 2013): 332-33.

[35]M. Baharudin, "Kritik Atas Corak Pemikiran Teologi Islam KH. Siradjuddin Abbas", *Jurnal Theologia* 27, no: 2 (Desember 2016): 242 .

[36]Pada umumnya literatur kajian tentang tokoh-tokoh hadis di Nusantara tidak mencantumkan nama Siradjuddin Abbas sebagai tokoh hadis di Indonesia. Lihat misalnya: Ramli Abdul Wahid hanya mencantumkan nama Ahmad Surkati, Ahmad Hassan, Hasbi Ash Shiddieqy, Ali Hasan Ahmad, Fatchurrahman, Muḥammad Syuhudi Ismail dan Ali Mustafa Yaqub sebagai tokoh hadis di Indonesia abad XX. Lihat: Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis,* 8-35.

[37]Syeikh Nawāwī al-Bantanī dan Syeikh Mahfūẓ at-Tarmasī merupakan ulama Nusantara yang belajar di Mekkah, mendapatkan *sanad* dan melahirkan karya dalam bidang hadis. Lebih lanjut lihat: Muḥammad Alfatih Suryadilaga, "Syarah Hadis Sahih Bukhari dan Muslm dalam Komik: Studi atas

penting dilakukan untuk memperkaya data inventarisir tentang kontribusi ulama Nusantara dalam studi hadis di Indonesia.

Problem atau kegelisahan akademik yang ada di antaranya; *Pertama*, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas memiliki pemahaman keagamaan yang berbeda terutama dalam pemahaman hadis. *Kedua*, terdapat perbedaan yang sangat bertolak belakang antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam pemahaman hadis yang berlanjut kepada kontestasi pemikiran atau perdebatan di berbagai karya mereka. *Ketiga*, perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam pemahaman hadis mengarah kepada diskusi yang saling menyalahkan dan mengklaim bahwa pendapat merekalah yang paling benar dan berdasarkan Al-Qur'an dan hadis. Pertanyaan besar yang muncul adalah *Pertama*, mengapa dari sumber hadis yang sama bisa menghasilkan pemahaman yang sangat berbeda, mengapa Siradjuddin Abbas dan Ahmad Hassan berdebat (konflik pemikiran) dalam pemahaman hadis dan saling mengklaim bahwa pemahaman hadis mereka yang paling benar, tidak akomodatif (tidak saling mentoleransi pendapat).

Berdasarkan teori sejarah intelektual/sejarah pemikiran bahwa ide seseorang pasti dipengaruhi oleh pemikiran sebelumnya, maka, penulis berasumsi bahwa perbedaan dan perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dilatarbelakangi perbedaan suasana intelektual sehingga kedua ulama ini mempunyai paradigma tersendiri dalam kajian hadis, baik dari aspek *Muṣṭalaḥ al-Ḥadiṡ*, otentisitas atau kehujahan, maupun aspek *hermeneutis* atau pemahaman.

Berdasarkan teori sosiologi pengetahuan/relasionisme; setiap pemikiran sangat terkait dengan lokasi sosial atau sosio historis suatu masyarakat, maka, penulis juga berasumsi bahwa perbedaan antara kedua ulama ini tidak hanya disebabkan karena perbedaan paradigma dan metodologi, tetapi juga disebabkan oleh banyak faktor di antaranya faktor sosiologis. Sangat berkemungkinan perdebatan ini terpengaruh dengan sosio historis waktu itu (ada kepentingan tertentu), mengingat keduanya adalah ulama yang merangkap sebagai pimpinan dan tokoh sentral organisasi masyarakat.

Deskripsi 99 Pesan Nabi: Komik Hadis Bukhari Muslim (Edisi Lengkap)", *Esensia* 6, no. 2 (Oktober 2015): 251.

BAB 2
BIOGRAFI INTELEKTUAL AHMAD HASSAN DAN SIRADJUDDIN ABBAS

Berikut ini adalah biografi Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas yang terkait dengan perjalanan intelektual, *sanad* (genesis) keilmuan, strategi pengembangan paham keagamaan dan beberapa pemikiran kedua tokoh ini terutama yang terkait dengan *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*.

A. Biografi Intelektual Kedua Tokoh

1. Keluarga

Ahmad Hassan dilahirkan di daerah Tamil Singapura tahun 1887.[38] Ayahnya bernama Ahmad berasal dari India, bergelar Pandit, seorang penulis dan pimpinan surat kabar "Nurul Islam" yang terbit di Singapura.[39] Sedangkan Ibu Ahmad Hassan bernama Muznah yang berasal dari Palekat Madras (India) tetapi lahir di Surabaya.[40] Ahmad dan Muznah menikah di Surabaya ketika Ahmad pergi berdagang ke kota ini, kemudian mereka menetap di Singapura disinilah Ahmad Hassan dilahirkan dan dibesarkan.[41] Siradjuddin Abbas lahir di Bengkawas Bukittinggi Sumatera Barat pada tanggal 20 Mei 1905.[42] Ayahnya bernama Abbas Qadhi bin Abdul Wahab bin Abdul Hakim dan ibunya Syekhah Ramlah binti Dja'i keduanya adalah ulama penganut akidah Ahlussunnah Waljamaah dan fikih mazhab Syafi'i.[43] Di samping itu ayahnya juga seorang hakim pada zaman Belanda dan orang yang terpandang.[44] Dengan demikian Ahmad Hassan adalah seorang yang berasal dari keluarga campuran Indonesia dan India kelahiran Singapura, keturunan penulis dan pedagang. Sedangkan Siradjuddin Abbas murni dari Indonesia (Minangkabau), dilahirkan dan dibesarkan di lingkungan keluarga ulama.

Nama asli Ahmad Hassan sebenarnya adalah Hassan bin Ahmad, akan tetapi, berdasarkan kelaziman penulisan nama keturunan India di Singapura, yang menuliskan nama orang tua (ayah) di depannya, maka Hassan bin Ahmad lebih dikenal dengan panggilan Ahmad Hassan, dalam beberapa penulisan sering ditulis A. Hassan.[45] Kemudian nama

---

[38]M.Fatih, "Hadis dalam Perspektif Ahmad Hassan", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 3, no.2 (Desember 2013): 325.

[39]Siti Aisah, **"**Pemikiran Ahmad Hassan Bandung Tentang Teologi Islam", *Al-Lubb* 1, no. 2 (2017), 49. Lihat juga: Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 11. Pendapat lain mengatakan bahwa Ahmad (ayah Ahmad Hassan) bergelar Sinna Vappu Marikar. Lihat: Rafid Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 39.

[40]Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Vaan Hoeve, 1996), 532.

[41]Muh. Rifa'i, "Pemikiran Politik Islam Ahmad Hassan Perspektif Politik Islam Indonesia", *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam* 5, no: 2 (Oktober 2015): 368.

[42]Saifuddin Dhuhri, "The Role Of Abbas Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah in Underpinning Acehnese Current Religious Violence", *Studia Islamika: Indonesian Journal For Islamic Studies* 23, no. 1 (2016): 33.

[43]Siradjuddin Abbas, *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaa'h*, cet. ke- 27 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 11.

[44]Sanusi Latif, *Ulama Sumatera Barat* (Padang: IAIN Imam Bonjol Press, t.t.), 155.

[45]Dadan Wildan, *Yang Da'i Yang Politikus* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997), 20. Lihat juga: G.F.Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Yessy Agusdin (Jakarta: UI Press, 1985), 126.

Ahmad Hassan lebih masyhur dengan sebutan Hassan Bandung saat ia menetap di kota tersebut. Setelah pindah ke Bangil, ia pun masyhur pula dengan julukan Ahmad Hassan Bangil.[46] Di samping itu nama Ahmad Hassan juga dikenal dengan Tuan Hassan.[47] Karena itu ia lebih senang memanggil orang lain dengan panggilan "Tuan". Sedangkan Siradjuddin Abbas, nama lengkapnya adalah KH. Siradjuddin Abbas. Nama tersebut kombinasi antara nama aslinya Siradjuddin dan Abbas nama ayahnya. Sejak tahun 1933 ia dikenal dengan Buya H. Siradjuddin, pada tahun itu juga ketika ia sudah berumur 28 tahun, kaum keluarga dalam sukunya sepakat mengangkatnya sebagai Penghulu Andiko (kepala suku) dengan gelar Datuk Bandaharo. Sedangkan gelar Kyai diperoleh setelah ia menjadi anggota DPR-RIS pada tahun 1956. Sehingga nama lengkapnya adalah Buya KH. Siradjuddin Abbas Datuk Bandaharo.[48] Gelar inilah yang melekat padanya sampai ia wafat.

Istri Ahmad Hassan bernama Maryam, seorang keturunan Tamil-Melayu dari keluarga pedagang yang taat beragama. Maryam merupakan satu-satunya istri Ahmad Hassan, yang darinya memperoleh tujuh orang anak, yaitu Abdul Qodir, Jamilah, Abdul Hakim, Zulaikha, Ahmad, M. Sa'id, dan Manshur.[49] Dari ketujuh anak Ahmad Hassan tersebut, Abdul Qadir nantinya menjadi penerus keilmuan Ahmad Hassan. (lebih lanjut dibahas pada bab VI). Sedangkan Siradjuddin Abbas menikah dengan Salimah binti Unduk yang merupakan satu-satunya istri Siradjuddin Abbas. Dari perkawinan tersebut Abbas dikaruniai dua anak, yakni Sofyan Siraj, dan Foedi Siraj.[50]

Dari fakta di atas dapat diketahui terdapat beberapa kesamaan antara kedua ulama ini. *Pertama*, semasa hidupnya kedua ulama ini tidak pernah poligami. *Kedua*, berhasil mengantarkan anak-anaknya menjadi kader penerus perjuangan. Hanya saja perbedaannya Ahmad Hassan mewariskan Abdul Qodir Hassan mewarisi keilmuan Ahmad Hassan,

[46]Fatih, "Hadis dalam Perspektif ", 326.

[47]Salah satu kebiasaan Ahmad Hassan adalah kesenangannya memanggil orang dengan sapaan "Tuan" terhadap lawan bicara baik yang usianya sudah tua maupun masih muda. Ahmad Hassan juga lebih senang dipanggil "Tuan" dari pada disebut Bapak, karena itulah ia terkenal dengan "Tuan Hassan". Lihat: Dadan Wildan, *Yang Da'i Yang Politikus*, 25.

[48]Alaidin Koto, *Buya KH. Siradjuddin Abbas* (Jakarta: PT. Radja Grafindo Persada, 2016), 10. Lihat Juga: Latif, *Ulama Sumatera Barat,* 155.

[49]Aisah, **"**Pemikiran Ahmad Hassan", 50.

[50]Latif, *Ulama Sumatera Barat,* 163.

sedangkan Siradjuddin Abbas mewariskan Sofyan Siradj mewarisi kecendrungan politik Siradjuddin Abbas.

2. Latar Intelektual dan Sosial Budaya

Ahmad Hassan memperoleh pendidikan pertama dari ayahnya sendiri. Ayahnya menekankan pentingnya ilmu agama dan penguasaan bahasa kepada Hassan.[51] Pada usia tujuh tahun dia mulai belajar Al-Qur'an dan pengetahuan dasar agama dengan guru perempuan, kemudian masuk sekolah Melayu, disini ia belajar bahasa Arab, Melayu, Tamil, dan Inggris. Berkat ketekunannya, belajar Al-Qur'an dan dasar agama dapat ia selesaikan dalam waktu 2 tahun. Sekolah Melayu ditempuhnya selama 4 tahun, bahasa Arab, Melayu, Tamil, dan Inggris selama 4 tahun.[52] Siradjuddin Abbas juga memulai pendidikan agama dari orang tuanya sendiri dari rentang waktu tahun 1910 sampai dengan 1912. Awalnya ia belajar membaca Al-Qur'an kepada ibunya, kemudian dilanjutkan belajar kitab berbahasa Arab kepada ayahnya Syeikh Haji Abbas di Ladang Lawas.[53]

Ahmad Hassan tidak pernah menamatkan sekolah dasarnya, hanya sampai kelas empat sekolah rakyat (sekolah Melayu) dan tingkat empat pada *English Elementery School* (sekolah dasar milik pemerintah Inggris).[54] Setelah itu kegiatan belajar dijalaninya dengan autodidak dan belajar dengan mendatangi para ulama. Kesemuanya itu dia tempuh sampai kira-kira tahun 1910 M ketika dia berusia 23 tahun.[55] Di antara para ulama yang didatangi Hassan adalah: Haji Ahmad di Bukittiung untuk mendalami materi fikih, Haji Ṭāib di Minto Road untuk materi *naḥw* dan *ṣarf*, Abdullah Sa'īd Abdullah al-Musāwī untuk mendalami bahasa Arab. Ia juga mendalami materi agama kepada Abdul Latif seorang yang terkenal di Malaka dan Singapura, Haji Ḥasan asal Malabar, dan Syaikh Ibrahim asal India.[56] Sedangkan Siradjuddin Abbas, setelah belajar dengan ayahnya ia juga melanjutkan pendidikannya di berbagai pondok pesantren di Minangkabau yang

[51]Aisah, **"**Pemikiran Ahmad Hassan", 50.

[52]Fatih, "Hadis dalam Perspektif,", 326.

[53]*Ibid*., 157.

[54]Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Vaan Hoeve, 1994), 532. Lihat juga: Wildan, *Pasang Surut Gerakan*, 42.

[55]Mughni, *Hassan Bandung*, 12-14.

[56]Fatih, "Hadis dalam Perspektif ", 326.

ditempuhnya dari tahun 1912 sampai tahun 1924.[57] Pesantren pertama yang dimasukinya adalah pesantren ayahnya sendiri yakni Madrasah Arabia School di Ladang Lawas pada tahun 1918 dan ia menamatkan sekolah tersebut ketika berumur 18 tahun. Kemudian ia belajar dengan berbagai ulama di Pesantren lain, antara lain dengan Syekh Husen Pekan Senayan Kabupaten Agam, Tuanku Imran Limbukan Payakumbuh Limapuluh Kota, Syekh H. Qasem Simabur dan Syekh Muhammad Zein di Simabua Batu Sangkar Tanah Datar, Syekh H. Abdul Malik di Gobah Ladang Lawas.[58] Ketika ayahnya membuka pesantren lagi yaitu madrasah Islam School di Aur Tanjungkang Bukittinggi, Siradjuddin Abbas sesudah ikut menjadi guru di sana.[59] Setelah belajar dan mendapatkan ilmu di berbagai pesantren dari ulama-ulama yang ada di Minangkabau, terhitung sejak tanggal 1 Januari tahun 1927 sampai dengan bulan April tahun 1933 Siradjuddin Abbas memperdalam ilmunya dengan mendatangi para ulama atau guru Masjidil Haram di Mekkah sekaligus menunaikan ibadah haji selama berada di tanah suci.[60] Melanjutkan studi ke Mekkah, merupakan tradisi masyarakat Muslim pada waktu itu khususnya di kalangan muslim tradisionalis.

Dengan berbekal ilmu yang diperoleh, Ahmad Hassan mengembangkan keilmuannya dengan mengajar di berbagai lembaga pendidikan. Sejak tahun 1910 sampai 1921, Ahmad Hassan tercatat pernah menjadi guru agama dan guru bahasa yang dikuasainya, yaitu: Melayu, Inggris, Arab dan Tamil. Pada tahun 1910 ia juga tercatat pernah menjadi guru di Singapura dan beberapa tempat di Malaya (Malaysia) seperti di Pontain kecil, Sanglang, Benut dan Jahore. Hassan juga pernah menjadi guru tetap menggantikan Fadlullah Suhaimi di Madrasah Assegaf jalan Sultan.[61] Sedangkan Siradjuddin Abbas, pada masa studinya di tanah suci tepatnya Tahun 1930-1933, diangkat menjadi Staf Sekretariat pada Konsultan Nedherland di Arab Saudi di Mekkah.[62] Perkerjaan ini ia lakukan untuk turut membantu pelaksanaan ibadah haji jamaah asal Nusantara.

---

[57]Abbas, *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaah*, 368.

[58]Latif, *Ulama Sumatera Barat,* 157. Penulis tidak menemukan data tentang tahun wafat tokoh-tokoh tersebut.

[59]*Ibid.*

[60]Abbas, *Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaah*, 368.

[61]Aisah, **"**Pemikiran Ahmad Hassan", 51.

[62]*Ibid*, 157. Lihat juga: Koto, *Buya KH. Siradjuddn Abbas*, 14.

Setelah belajar dengan para ulama, mengembangkan keilmuan dan menekuni berbagai usaha di Singapura, pada tahun 1921 Ahmad Hassan pindah ke Surabaya dengan maksud menggantikan pimpinan perusahaan tekstil kepunyaan pamannya, H. Abdul Latif.[63] Pada waktu itu Surabaya merupakan pusat pertentangan paham keagamaan antara Islam tradisional (Kaum Tua) dan Islam modernis (Kaum Muda).[64] Di kota Pahlawan inilah Hassan menyaksikan suatu gejolak pemikiran keagamaan yang tengah menghangat antara Kaum Tua dan Kaum Muda. Kaum Tua bersikukuh mempertahankan tradisi keagamaan yang telah mapan dan berkembang di masyarakat, sementara kalangan muda ingin menghapus sesuatu yang tidak memiliki landasan dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Ahmad Hassan ketika itu disarankan oleh pamannya agar tidak berhubungan dengan Fakih Hasyim, seorang yang dianggap sesat karena menganut paham Wahabi[65] dan ada juga yang mengatakan bahwa Fakih Hasyim penggerak Muhammadiyah di Surabaya.[66] Karena itu, pada awalnya Hassan cenderung berafiliasi pada Kaum Tua karena ia telah menjalin hubungan dengan wakil-wakil Kaum Tua.[67] Perpindahan pola pikirnya dari Kaum Tua ke Kaum Muda berawal dari dialognya dengan KH. Abdul Wahab Hasbullah seorang tokoh Kaum Tua yang kemudian dikenal sebagai salah satu pendiri Nahdlatul Ulama (NU). Dalam percakapan mereka, KH. Abdul Wahab Hasbullah mengajukan pertanyaan kepada Ahmad Hassan tentang bagaimana hukum melafazkan *uṣallī* sebelum shalat. Ketika itu Ahmad Hassan menjawabnya sebagai perbuatan sunnah. Akan tetapi saat ditanya alasannya mengapa hukumnya sunnah, maka Ahmad Hassan meminta kesempatan untuk mencarinya di dalam Al-Qur'an dan Sunah. Keesokan harinya setelah Ahmad Hassan membuka-buka kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, ternyata alasan sunnahnya *uṣallī'* tidak ditemukan.[68] Hal ini mendorong Ahmad Hassan untuk membenarkan pendapat Kaum Muda (Islam reformis), akhirnya Kaum Muda-lah yang ia ikuti. Setelah menjadi pengikut Kaum Muda, Ahmad Hassan banyak bertemu dan bergaul dengan

[63]Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah*, 126.
[64]Mughni, *Hassan Bandung*, 16.
[65]*Ibid*.,15.
[66]Badri Khaeruman, *Islam Ideologis; Perspektif Pemikiran dan Peran Pembaruan Persis* (Jakarta: Misaka Galiza, 2005), 92.
[67]Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam,* 97.
[68]Mughni, *Hassan Bandung*, 16.

tokoh-tokoh Islam dari kalangan Kaum Muda di Surabaya seperti HOS Tjokroaminoto, AM. Sangaji, Bakri Suroatmojo, H. Agus Salim, Wondoamiseno, dan Fakih Hasyim seorang pedagang dan ulama asal Sumatera Barat yang banyak meneguk pemikiran pembaharuan dari Kaum Muda Sumatera Barat.[69] Akhirnya terjalin hubungan persahabatan yang sangat erat antara keduanya.

Pada tahun 1924 Ahmad Hassan pindah ke Bandung. Di kota ini beliau sempat berkenalan dengan Muhammad Yunus dan para saudagar yang telah menjadi anggota Persatuan Islam. Pada masa ini Ahmad Hassan tinggal di rumah Muhammad Yunus selama sembilan bulan.[70] Pada masa inilah Ahmad Hassan mulai aktif mengikuti pengajian-pengajian PERSIS di samping aktif menulis.[71] Ahmad Hassan sangat tertarik dengan kegiatan-kegiatan PERSIS terutama kegiatan pengajiannya. Karenanya ia semakin sering mengikuti kegiatan pengajian tersebut dan berkenalan dengan tokoh-tokoh PERSIS. Akhirnya Ahmad Hassan bergabung dengan organisasi PERSIS pada tahun 1926 tiga tahun setelah organisasi tersebut berdiri.[72]

Sedangkan Siradjuddin Abbas, setelah menamatkan studi di Mekkah tepatnya pada tahun 1933, ia pulang ke kampung halamannya untuk meneruskan perjuangan ayahnya, mengajar di pesantren-pesantren yang ada di Minangkabau dan menimba ilmu dengan Guru Besar Maulana Syeikh Sulaiman Ar-Rasuli, seorang tokoh ulama Kaum Tua di Candung Bukittinggi, dan Siradjuddin Abbas mendapat ijazah darinya.[73] Pada masa inilah ia melihat pergolakan pemikiran di Minangkabau berupa kontestasi antara Kaum Tua dan Kaum Muda dalam paham keagamaan. PERTI, sebagai elemen kekuatan Kaum Tua, berusaha membendung arus pembaharuan yang dibawa Kaum Muda. Siradjuddin Abbas pun akhirnya bersimpatik dan bergabung dengan PERTI.

---

[69]*Ibid*., 17. Lihat Juga Fatih, "Hadis dalam Perspektif ", 327.

[70]Mughni, *Hassan Bandung*, 17.

[71]Fatih, "Hadis dalam Perspektif ", 327.

[72]*Ibid*.,19. Menurut Howward M. Federspiel Ahmad Hassan bergabung dengan PERSIS pada tahun 1924. Lebih lanjut lihat: Howard M Federspiel, *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 17. Lihat juga: Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad PERSIS*, cet ke-1 (Bandung: Tafakur, 2006), 68.

[73]*Ibid*.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa baik Ahmad Hassan dan Siradjuddin hidup di suasana ketika pertentangan antara Kaum Muda dan Kaum Tua sedang hangat dan sedemikian kuat. Faktor ini menyebabkan kedua ulama ini berseberangan jalan. Ahmad Hassan berafiliasi pada Kaum Muda, sedangkan Siradjuddin Abbas berafiliasi pada Kaum Tua.

Jika dilihat dari perjalanan intelektual, mulai dari masa kecil, belajar, sampai masa ia mengembangkan keilmuannya, Ahmad Hassan banyak mendapat pengalaman dan keterpengaruhan intelektual. Syafiq Mughni mencoba melacak faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran keagamaan Ahmad Hassan, menurutnya terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi pemikiran Ahmad Hassan, yakni sebagai berikut:[74]

Pertama, faktor pengaruh turunan. Ayah Hassan bernama Ahmad, berasal dari India tetapi menetap di Singapura dan beraliran Wahabi yang sangat menolak talkin, *uṣallī*, tahlilan dan lain sebagainya. Waktu masih kecil, Ahmad Hassan sering melihat ayahnya bila mengantarkan jenazah, setelah dikubur ia langsung pulang tanpa mengikuti upacara talkin.[75] Pengamatan Ahmad Hassan ketika masih kecil sedikit banyak mempengaruhi pemikirannya.

Kedua, pengaruh bacaan. Adapun bacaan yang mempengaruhi Ahmad Hassan adalah; 1) Majalah *al-Manār*. Kira-kira tahun 1906-1907, Abdul Ghani, Ipar Hassan telah berlangganan majalah *al-Manār* yang terbit di Mesir. Hassan pun membacanya, meskipun tidak menguasai isinya. 2) Majalah *al-Imām* yang mula-mula dipimpin oleh al-Hadi kemudian Thahir Jalaluddin dan akhirnya Abbas. *Al-Imām* waktu itu termasuk pembawa paham baru. Thahir Jalaluddin adalah teman seperjuangan ulama-ulama Minangkabau seperti Abdul Karim Amrullah, Jamil Jambek, Abdullah Ahmad, dan lain-lain. Thahir Jalaluddin terkenal pembawa paham baru, dan Hassanpun mendengarnya sebagai pembaharu agama. 3) Buku *Kafā'ah* tulisan Ahmad Surkati. Sekitar tahun 1914-1915 Ahmad Hassan menemukan buku tersebut dan membacanya. Buku tersebut berisi tentang fatwa bahwa Muslim dengan Muslimah boleh kawin tanpa memandang golongan dan derajat. 4) Buku *Bidāyat al-Mujtahīd*. Ketika di Surabaya, sesudah atau setengah tahun diam tanpa memperhatikan soal agama,

[74]*Ibid*., 19-21.
[75]*Ibid*., 19-21.

Hassan melihat buku *Bidāyat al-Mujtahīd* pada saat bertamu ke rumah sahabatnya Bibi Wante. Buku tersebut dibuka hanya waktu tuan rumah pergi dari kamar tempat mereka berbicara. Buku itu menarik perhatiannya sehingga ia membeli buku tersebut keesokan harinya di toko buku. Buku *Bidāyat al-Mujtahīd* berisi perbandingan fikih empat mazhab. 5) *Zād al-Ma'ād* karangan Ibnul Qayyim al-Jauziah, *Nail al-Auṭār*, karangan Asy-Syaukānī, dan majalah *al-Manār* bagian fatwa.[76] Bacaan-bacaan yang disebut terakhir merupakan kitab-kitab yang mempengaruhi pemikirannya ketika sudah berdomisili di Bandung.

Ketiga, pengaruh pergaulan. Ketika masih berada di Singapura, selain mendapat pengaruh ayahnya, ia juga bergaul dengan salah seorang guru dari Mesir yang sama-sama mengajar di sekolah Assegaf. Pada waktu di Surabaya, ia bergaul akrab dengan Faqih Hasyim serta menghadiri pertemuan al-Irsyad di bawah bimbingan Ahmad Syurkati. Pada waktu di Bandung, ia bergaul akrab degan Muhammad Yunus dan Zamzam, pendiri Persatuan Islam.[77] Namun dari sekian banyak pergaulan tersebut pemikiran Fakih Hasyim sangat dominan mempengaruhi pemikiran Ahmad Hassan. Hal ini terlihat dari keakrabannya dengan Fakih Hasyim.

Pergaulan Ahmad Hassan dengan Fakih Hasyim sangat akrab dan dalam waktu yang cukup lama yakni sejak tahun 1921 sampai dengan tahun 1924. Bukti keakraban tersebut dapat dilihat setelah Fakih Hasyim meninggal, seorang anak Fakih Hasyim yang bernama Noer dipungut oleh Hassan, dan anak ini meninggal di Bangil ketika Jepang masuk.[78] Keakraban Ahmad Hassan dengan Fakih Hasyim mengindikasikan bahwa pemikiran Fakih Hasyim cukup membekas dan sangat mempengaruhi pemikiran Ahmad Hassan.

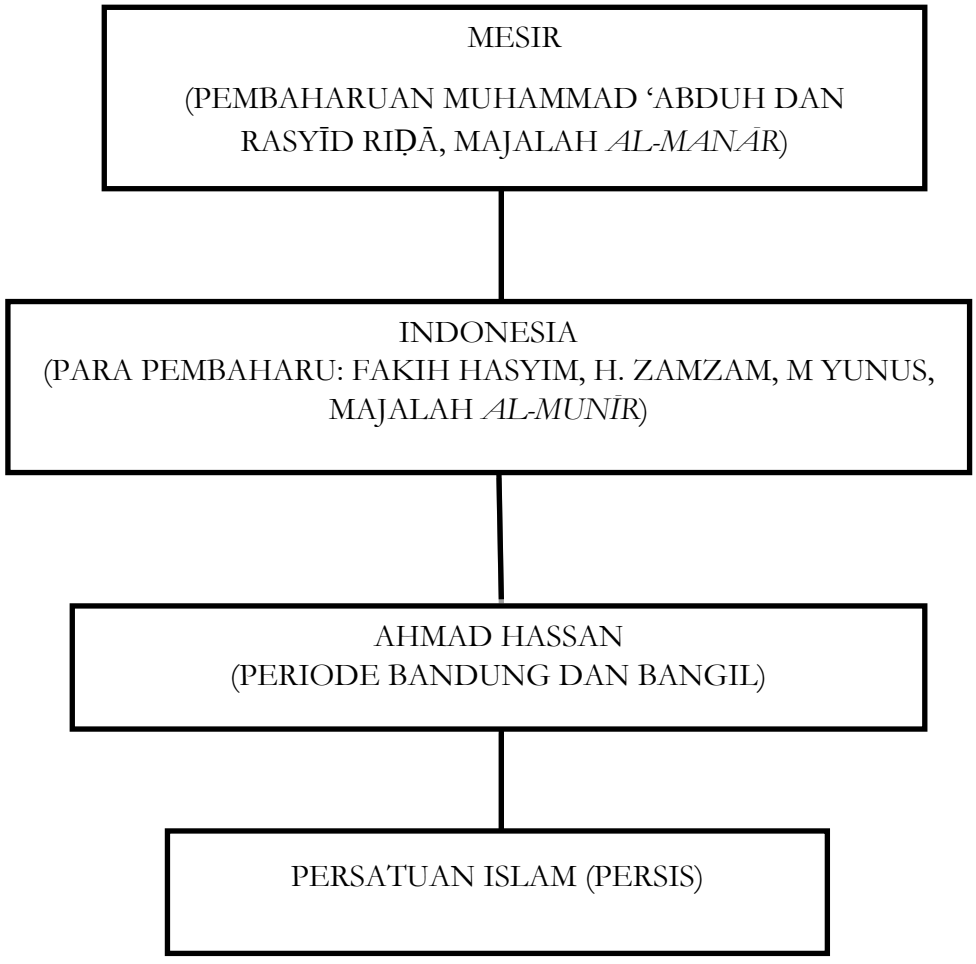
Berbeda dengan Ahmad Hassan, pemikiran Siradjuddin Abbas lebih banyak terpengaruh dengan pemikiran dari gurunya secara langsung baik ketika studi di Mekkah maupun setelah pulang dari Mekkah. Di antara guru-guru Siradjuddin Abbas selama belajar di Makkah (Masjidil Haram) adalah: 1) Syeikh Sa'īd al-Yamanī, Mufti Mazhab Syafi'i. Kitab yang dipelajari adalah kitab *al-Maḥallī* 2) Syeikh Husein al-Hanafī, Mufti Mazhab Hanafī. Darinya beliau mempelajari kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* 3) Syeikh 'Ali al-Mālikī, Mufti Mazhab Mālikī.

[76]*Ibid.*
[77]*Ibid.*
[78]*Ibid.*, 17. Lihat juga: Rafid Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*, 41.

Kitab yang dikaji adalah Kitab *Uṣul fi al-furūq*, merupakan kitab di bidang usul fikih 4) Syeikh Umar Hamdan, seorang ulama Mazhab Mālikī. Kitab yang dipelajari adalah *al-Muwaṭṭa*', karya Imam Mālik. Abbas juga belajar Bahasa Inggris dari guru asal Tapanuli bernama Ali Basya.[79] Dari data tersebut terlihat ketika berada di Mekkah, Siradjuddin Abbas tidak hanya mempelajari mazhab Syafi'i, tetapi juga antar lintas mazhab.

Dari paparan di atas dapat diketahui bahwa secara keilmuan Ahmad Hassan banyak terpengaruh dengan ide-ide pembaharuan Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā dalam majalah *al-Manār*, baik secara langsung maupun dari para tokoh yang berperan sebagai pembawa pemikiran Abduh seperti H. Zamzam, Mahmud Yunus dan Fakih Hasyim. Jika dipetakan sebagai berikut:

Bagan 2.1
Geneologi/*Sanad* Keilmuan Ahmad Hassan (PERSIS)



[79]Latif, *Ulama Sumatera Barat,* 158.

Bagan di atas menggambarkan bahwa sebagai seorang reformis Ahmad Hassan sangat memiliki keterpengaruhan dan keterkaitan dengan para tokoh-tokoh pembaharu.

Berbeda dengan Ahmad Hassan, Siradjuddin Abbas adalah murid dari trio pendiri PERTI yakni Syeikh Abbas, Syeikh Sulaiman Ar-Rasuli, dan Syeikh Muhammad Jamil Jaho.[80] Syeikh Abbas adalah ayah kandung sekaligus guru pertama Siradjuddin Abbas.[81] Sedangkan Sulaiman Ar-Rasuli adalah guru "pamungkas" bagi Siradjuddin Abbas setelah sebelumnya ia belajar dengan berbagai ulama di Minangkabau dan ulama di Mekkah khususnya dengan Syeikh Sa'īd al-Yamanī sebagai mufti mazhab Syafi'i di Masjidil Haram pada pertengahan abad ke-20. Sedangkan Syeikh Muhammad Jamil Jaho merupakan ulama besar dan tokoh pada saat itu tetapi tidak ditemukan data jika Siradjuddin Abbas sempat belajar langsung dengannya.

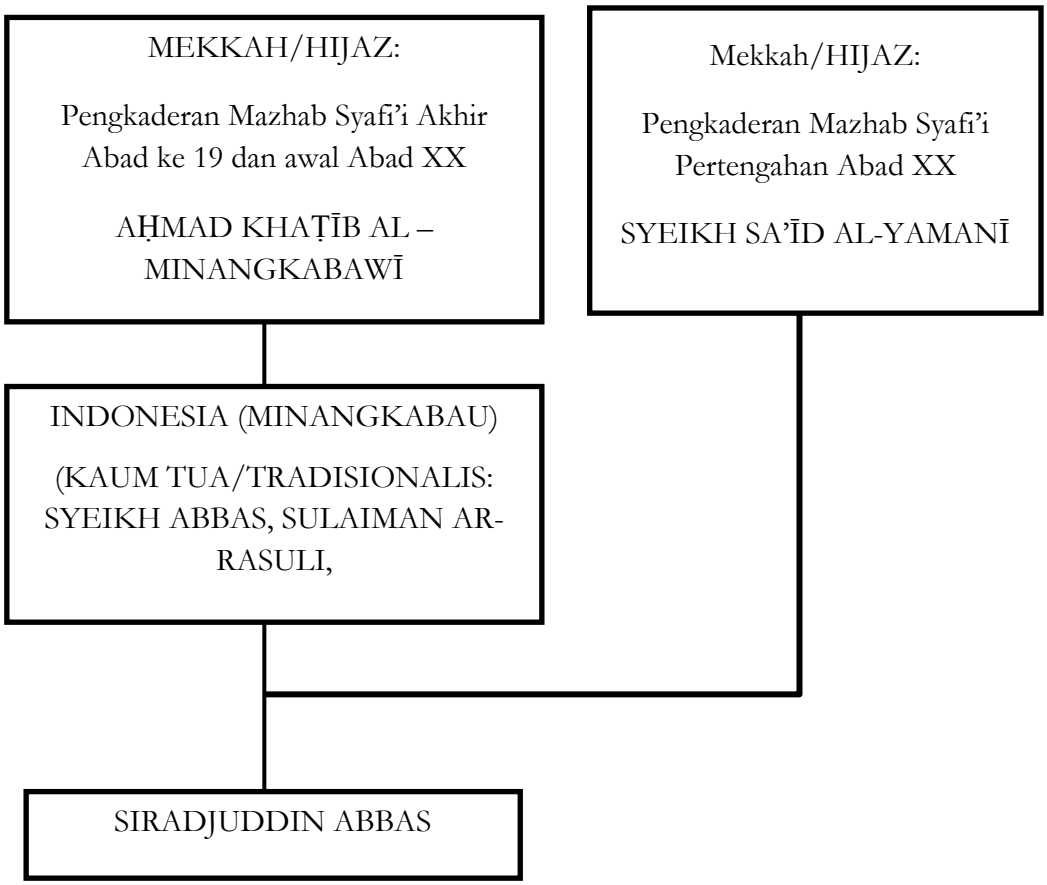
Kesemua trio pendiri PERTI tersebut adalah murid dari Syeikh Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī dalam mempertahankan mazhab Syāfi'ī. Namun dari ketiga ulama tersebut, Syeikh Sulaiman Ar-Rasuli merupakan guru utama atau guru besar bagi Siradjuddin Abbas dan ia berkomitmen akan melanjutkan pemikiran gurunya tersebut.[82] Karena itu wajar apabila Siradjuddin Abbas merupakan ulama yang sangat teguh dalam mempertahankan mazhab Syafi'i. Jika dipetakan *sanad* keilmuan Siradjuddin Abbas adalah sebagai berikut:

[80] Muhamaad Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*. (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), 726. Lihat juga: Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), 766. Lihat juga: Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, cet. ke-6 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994), 204.

[81]Siradjuddin Abbas menulis di dalam buku *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i* sebagai berikut: "....Syeikh Abbas adalah ulama yang sangat gigih mempertahankan mazhab Syafi'i beliau banyak mempunyai murid antara lain adalah Siradjuddin Abbas penulis buku ini dan anak kandung beliau sendiri....". Lihat: Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, 205.

[82]Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 208.

Bagan 2. 2
Geneologi/*Sanad* Keilmuan Siradjuddin Abbas (PERTI)



Bagan di atas menggambarkan bahwa *sanad* keilmuan Siradjuddin Abbas sampai ke Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī. Hal ini juga didukung oleh pernyataan Siradjuddin Abbas bahwa ia pengagum Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī[83] dan akan melanjutkan komitmennya dalam mempertahankan mazhab Syafi'i. Hal tersebut berbeda dengan Ahmad Hassan yang *sanad* keilmuannya berupa keterpengaruhan dengan tokoh pembaharu Muḥammad 'Abduh.

[83]Lihat: Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama,* cet. ke- 27, vol. 1 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 8-9.

3. Kiprah di Organisasi

Ahmad Hassan melakukan langkah-langkah untuk mengembangkan dan mempertahankan paham keagamaan melalui organisasi PERSIS. Langkah-langkah yang dilakukan tersebut antara lain; *Pertama,* membentuk lembaga pendidikan. Untuk menuangkan ide-ide pembaharuannya, maka pada tahun 1936, Ahmad Hassan di bawah naungan PERSIS, mendirikan lembaga pendidikan pesantren dengan nama Pesantren Persatuan Islam di Bandung.[84] Ketika pindah ke Bangil Ahmad Hassan kembali membuka sekolah Pesantren PERSIS dan pengajian-pengajian yang dilakukan untuk umum.[85] Untuk mencapai tujuan pendidikan, Ahmad Hassan menata kurikulum dan sistem pengajaran secara langsung di bawah pengawasannya.

Kedua, penerbitan. Ahmad Hassan dengan PERSIS-nya menerbitkan majalah *Pembela Islam, al-Fatwa, al-Lisān, Majalah Aliran Islam, Lasykar Islam, Daulah Islamiyyah, Suara Ahlu Sunnah Wal Jamaah, al-Hikam, al-Muslimun, Risalah* dan *Pandji Islam*.[86] Dalam usaha penerbitannya, Ahmad Hassan melancarkan polemik-polemik yang dapat merangsang pemikiran dan daya kritis umat yang lebih besar. Melalui majalah-majalah tersebut Ahmad Hassan menggaungkan suara Persatuan Islam bukan saja dalam pemikiran hukum Islam, tetapi juga melancarkan polemik-polemik muamalah, politik dan ideologi pada zamannya.

Ketiga, berkiprah di politik. Ahmad Hassan menyadari betapa pentingnya aktif dalam kegiatan politik untuk mengembangkan paham keagamaan. Namun kelihatannya Ahmad Hassan "enggan" untuk berpolitik praktis atau terjun langsung. Untuk itu Ahmad Hassan melaui tulisan-tulisan dan pidatonya memotivasi warga PERSIS terlibat dalam kegiatan politik.[87] Ahmad Hassan mengutus kader-kadernya berkiprah di Masyumi antara lain Muhammad Natsir yang kemudian menjadi tokoh dan ketua umum partai Masyumi dan beberapa kali duduk dalam kabinet pemerintahan Soekarno.[88] Selain M. Natsir juga Isa al-Anshari yang membantu membesarkan partai Masyumi.[89] Pada

---

[84]Aisah, **"**Pemikiran Ahmad Hassan Bandung," 52.

[85]*Ibid.*, 54.

[86]Aisah, **"**Pemikiran Ahmad Hassan", 53. Lihat juga Fatih, "Hadis dalam Perspektif", 328. Lihat Juga: Mughni, *Hassan Bandung*, 75-80.

[87]Mughni, *Hassan Bandung*, 88-90.

[88]*Ibid.*

[89]Khaeruman, *Islam Ideologis*, 88-89.

masa ini, PERSIS identik dengan partai Masyumi dan Ideologi PERSIS mewarnai partai ini.

Keempat, tabligh dan debat. Dalam menyebarkan paham keagamaan, Ahmad Hassan tidak hanya menggunakan media tulisan, tetapi juga dengan perdebatan lisan. Ahmad Hassan tidak memilih-milih lawan berdebat; siapa saja, kapan saja, dan di mana saja perdebatan akan diadakan, bahkan ia bersedia membiayai pelaksanaannya.[90] Menurut Syafiq Mughni, pada pertengahan abad XX PERSIS dikenal sebagai organisasi yang suka berdebat dan Ahmad Hassan sebagai pembicaranya. Ahmad Hassan melakukan perdebatan dengan siapapun yang berseberangan dengan pahamnya khususnya dengan organisasi Kaum Tua pada saat itu antara lain dengan organisasi Ittihadul Islamiyah Sukabumi (K.A Sanusi), majelis Ahlussunnah Bandung, Nahdlatul Ulama di Cirebon pada tahun 1932 (H. Abdul Kahar), dan di Bandung pada tahun 1935 (A. Wahab Hasbullah) dan di Gebang tahun 1936 (Masduqi).[91] Dari data di atas tergambar bahwa PERSIS merupakan organisasi yang sangat sistematis dalam mengembangkan paham keagamaan.

Dalam usaha pembaharuannya, Ahmad Hassan memiliki etos juang dan metode pendekatan yang heroik, meski ia pun tetap memiliki kepribadian yang simpatik, sabar dan supel. Pendekatan yang digunakan dalam menyampaikan pikiran dan cita-citanya, dengan cara debat yang cenderung menantang konflik, sehingga banyak mengundangrespon dan gejolak yang cukup hangat. Berkali-kali, di berbagai tempat ia melakukannya, baik dengan sesama muslim maupun dengan non-muslim.

Pada masa berkiprah dengan PERSIS, Ahmad Hassan berkenalan dengan Soekarno dan tak jarang terjadi diskusi antara keduanya.[92] Pergumulannya dengan Sang Proklamator ini membuahkan manfaat besar dalam mengenal Islam meski di sana-sini terjadi benturan pemikiran di antara keduanya.

Dalam membangun PERSIS, Ahmad Hassan mempersiapkan penerus berikutnya melalui kaderisasi. Hasil kaderisasi itu dapat dilihat antara lain dalam dua figur yang mewakili kecenderungan pemikiran Ahmad Hassan. Yakni Muhammad Natsir mewarisi kecenderungan

[90]Fatih, *Hadis dalam Perspektif*, 328.
[91]Mughni, *Hassan Bandung*, 82.
[92]*Ibid*., 327-328.

politik Ahmad Hassan. Sedangkan Abdul Qadir Hassan mewarisi minat Ahmad Hassan dalam mempelajari agama dan pendidikan, seperti terlihat dalam tulisan dan kegiatannya di Pondok Pesantren Persatuan Islam Bangil.

Sedangkan Siradjuddin Abbas, setelah tak berselang lama bergabung dengan PERTI ia terpilih sebagai ketua umum Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) dalam kongres ketiga organisasi tersebut di Bukittinggi pada tahun 1935.[93] Ternyata pilihan itu tidak salah, di tangan Sirajuddin Abbas PERTI menjadi berkembang sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya.

Di bawah kepemimpinan Siradjuddin Abbas, PERTI yang bergerak di bidang sosial, dakwah dan pendidikan semakin maju dan terkenal. Hal ini terlihat Misalnya tahun 1939 Siradjuddin Abbas melalui PERTI membuat piagam kerjasama dengan kaum adat (Majelis Tinggi Kerapatan Adat Alam Minangkabau). Pada tahun yang sama Siradjuddin Abbas menjalin kerjasama dengan Jamiyatul Wasliyah suatu organisasi kelompok tradisionalis di Sumatera Utara. Untuk kerjasama ini dibuat pula piagam *takāful* yang berisi bahwa mereka akan bergandengan tangan dalam mempertahankan Islam dengan paham sunni dan madzab Imam Syafi'i dari segala serangan.[94] Langkah kerjasama yang dilakukan Siradjuddin Abbas tersebut merupakan upaya untuk memperkuat pertahanan Kaum Tua dalam menangkis serangan Kaum Muda.

Ketika pemerintah Jepang mengadakan Konggres Alim Ulama di Singapura pada tahun 1943, Siradjuddin Abbas ditunjuk menjadi anggota delegasi yang diketuai oleh Syeikh Sulaiman Ar-Rasuli, sedang anggota yang lain adalah Syeikh Ibrahim Musa parabek, AR Sutan Mansur dan Mahmud Yunus sebagai utusan alim ulama Minangkabau.[95] Terpilihnya Siradjuddin Abbas dalam delegasi tersebut mengindikasikan bahwa ia merupakan sosok pemimpin yang terkenal dengan keilmuannya dan sangat diperhitungkan pada zamannya.

---

[93] Alaidin Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah; Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970*. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 35. Atau lihat juga Howard M Federspiel, *Daya Tahan Kesarjanaan Muslim Tradisionalis: Analisis Atas Karya-karya Siradjuddin Abbas*, dalam buku *Jalan Baru Islam* (Bandung: Mizan, t.t.), 187.

[94] Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 38-39.

[95] Koto, *Buya KH. Siradjuddin Abbas*, 17. Lihat juga: Latif, *Ulama Sumatera Barat*, 160.

Untuk mempertahankan itiqad Ahlussunnah Waljamaah dan mazhab Syafii maka Siradjuddin melakukan langkah-langkah strategis melalui wadah PERTI, antara lain; *Pertama*, pembinaan madrasah. Dari awal berdiri PERTI telah memiliki Madrasah Tarbiyah Islamiyah, *halaqah-halaqah* dan surau.[96] Karena itu, ketika kembali dari Mekkah hingga menjadi ketua PERTI Siradjuddin Abbas tidak melakukan usaha membangun atau membentuk madrasah baru, akan tetapi ia hanya melibatkan dirinya mengajar[97] dan menata kurikulum pengajaran.[98] Sebagai perisai paham Ahlussunah Waljamaah dan mazhab Syafi'i, Siradjuddin Abbas sengaja menata kurikulum pendidikan dengan menggunakan kepustakaan yang ditulis oleh ulama-ulama dari dua aliran tersebut.

Kedua, penerbitan majalah dan buku. Ketika berkiprah di PERTI Siradjuddin Abbas berhasil menerbitkan beberapa majalah antara lain Majalah *al-Mīzān* (huruf melayu), terbit pertama kali di Bukittinggi tahun 1930,[99] Majalah *SOEARTI* (Suara Tarbiyah Islamiyah) terbit di Bukittinggi tahun 1938.[100] Majalah *Inshaaf*, terbit di Suliki tahun 1939, Majalah *SUPER*, terbit di Jakarta 1951, Majalah *al-Imām*, terbit di Jakarta tahun 1955, Majalah *Dewan Puteri*, terbit di Bengkawas, Bukittinggi, tahun 1952, Surat Kabar *Harian Fajar*, terbit di Jakarta tahun 1959,[101] Surat Kabar *Harian Jihad*, terbit di Jakarta dan Palembang tahun 1966, Surat Kabar *Nyiur Melambai*, terbit di Rengat, Riau tahun 1955.[102] Majalah-majalah tersebut tidak hanya berfungsi sebagai wasilah penyampaian ilmu pengetahuan tetapi juga sebagai media komunikasi sesama pengurus PERTI. Disamping itu Siradjuddin Abbas juga menerbitkan beberapa buku lainnya (dijelaskan lebih lengkap pada pembahasan selanjutnya). Tujuan dari penerbitan

[96]Menurut Karel Steenbrink pada tahun 1942 (PERTI di bawah kepemimpinan Siradjuddin Abbas, pen) telah memiliki 300 Madrasah dengan murid 45.000. Lihat: Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah*, cet. ke-2 (Jakarta: LP3ES, 1994), 64.

[97]Lihat: Latif. *Ulama Sumatera Barat*, 157.

[98]Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 108.

[99]Majalah *al-Mīzān* sudah diterbitkan sebelum Abbas bergabung dengan PERTI. Dalam hal ini Abbas hanya melanjutkan penerbitan majalah tersebut.

[100]Dalam kepengurusan Majalah tersebut, Siradjuddin Abbas langsung menjabat sebagai pimpinan redaksi, sedangkan redakturnya dipegang H. Jalaluddin. Lihat: Latif, *Ulama Sumatera Barat*, 159.

[101]Majalah tersebut dipimpin oleh Sofyan Siradj (anak kandung Siradjuddin Abbas). Untuk kelangsungan surat kabar tersebut, maka Siradjuddin Abbas meluangkan waktunya untuk menulis di rubrik tersebut setiap hari terhitung dari tanggal 1 Oktober 1959 sampai Maret 1961. Lihat: Abbas, *Kumpulan Soal Jawab Keagamaan*, cet. ke- 8 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2008), 15-16.

[102]Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 108-109.

tersebut antara lain adalah untuk menangkis pemikiran keagamaan Ahmad Hassan yang beredar melalui karya-karyanya di tengah masyarakat.[103] Siradjuddin Abbas menilai buku-buku Ahmad Hassan banyak yang ganjil dan bertentangan dengan mazhab Syafi'i. Sebagaimana ungkapannya:

> "….. Buku yang dikarang oleh orang itu (Ahmad Hassan, pen) yang fatwanya banyak yang ganjil-ganjil yang berlainan dari fatwa orang biasa.[104] Buku-bukunya (Ahmad Hassan, pen) banyak memuat masalah-masalah yang ganjil-ganjil…..".[105]

Dari kutipan di atas, dapat dipahami bahwa terjadi perdebatan (kontestasi pemikiran) antara buku monumental Ahmad Hassan yang berjudul *Soal Jawab* berhadapan dengan buku monumental Siradjuddin Abbas yakni *40 Masalah Agama*. Dalam buku tersebut Siradjuddin Abbas mengkritik menolak dan membantah pemikiran dan paham keagamaan Ahmad Hassan, sebagaimana yang penulis deskripsikan pada bab selanjutnya.

Ketiga, berdakwah baik dengan lisan (tabligh). Setelah kemerdekaan Siradjuddin Abbas kelihatannya lebih terkuras energinya dalam gemuruh kehidupan politik. Faktor inilah agaknya yang menyebabkan Siradjuddin Abbas lebih banyak melakukan dakwah (perdebatan) secara tulisan ketimbang perdebatan secara lisan sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya.

*Keempat***,** berkiprah di politik. Setelah Indonesia merdeka, Siradjuddin Abbas mempelopori organisasi PERTI beralih fungsi menjadi partai politik. Peralihan ini terjadi dikarenakan adanya maklumat No.X/1945 yang dikeluarkan oleh wakil Presiden Moh. Hatta (Bung Hatta) pada tanggal 05 November 1945, yang isinya mendorong agar semua masyarakat Indonesia ikut serta bergabung

---

[103]Muhammadiyah di Sumatera Barat pada masa awal yang dibawa oleh Kaum Muda antara lain Haji Rasul dalam gerakannya membawa atau menerima pemikiran Ahmad Hassan, karena itu buku-buku Ahmad Hassan menyebar di Sumatera Barat. Wawancara dengan Tiar Anwar Bahtiar (pengurus PERSIS), pada hari Rabu 03 Juli 2019 bertempat di kantor PP PERSIS Bandung. Pendapat Tiar Bahtiar ini menurut penulis sejalan dengan hasil temuan Dudung Abdurahman bahwa Kaum pembaharu di Minangkabau seperti A.R. Sutan Mansur, Hamka dan Haji Rasul terpengaruh dengan pemikiran PERSIS atau Ahmad Hassan. Lebih lanjut lihat: Dudung Abdurahman, *Pemikiran Islam Murni Ahmad Hassan,* dalam buku *Tokoh-tokoh Muslim Indonesia Kontemporer* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), 72.

[104]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 114.

[105]*Ibid.*, 243.

dengan partai politik.[106] Jika dicermati peralihan PERTI menjadi partai politik tidak hanya karena maklumat wakil Presiden tersebut, akan tetapi Siradjuddin Abbas berkeinginan untuk lebih luas dan leluasa dalam mengembangkan dan mempertahankan paham keagamaan Kaum Tua (PERTI) dari serangan Kaum Muda (reformis).

Siradjuddin Abbas meminta izin kepada sesepuh atau para pendiri Tarbiyah Islamiyah. Para pendiri pun setuju untuk mendirikan partai tersebut, dengan catatan jangan meninggalkan tugas pokoknya yaitu pendidikan, dakwah, kegiatan sosial keagamaan dan keumatan.[107] Untuk itu Siradjuddin Abbas mengadakan rapat pleno organisasi PERTI pada tanggal 22 November 1945.[108] Hasil rapat tersebut memutuskan bahwa Persatuan Tarbiyah Islamiyah membuat suatu partai yaitu PI PERTI (Partai Islam Persatuan Tarbiyah Islamiyah) sekaligus mengangkat Siradjuddin Abbas sebagai Ketua Umum.

Dari paparan di atas dapat diketahui bahwa baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas, sama-sama melakukan usaha strategis untuk mengembangkan paham keagamaan melalui wadah organisasi. Perbedaannya Setelah Indonesia merdeka Ahmad Hassan tidak berpolitik praktis, sedangkan Siradjuddin Abbas berpolitik praktis bahkan menjadi ketua umum partai. Pada masa inilah terdapat perbedaan yang mencolok antara kedua ulama ini. Ahmad Hassan berdakwah lebih dominan menggunakan "perahu" pendidikan, sedangkan Siradjuddin Abbas berdakwah menggunakan "perahu" politik.

Setelah 17 tahun di Bandung dan PERSIS sudah dikenal di masyarakat luas menjelang pendudukan Jepang di Indonesia maka tahun 1940 M. Ahmad Hassan pindah ke Bangil. Di Bangil, Hassan terus mengembangkan PERSIS dengan menulis, bertablig, berdebat,[109] dan mengembangkan lembaga pendidikan.[110] Sedangkan Siradjuddin Abbas dan istrinya (pada tahun 1945) pindah ke Jakarta untuk berkiprah mengembangkan PERTI di tingkat Nasional. Masuknya Siradjuddin Abbas ke gelanggang politik membuat PERTI semakin

[106]Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, 40. Lihat juga: Sjarkawi Machudum, *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah*. (Jakarta: Perpustakaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 2011), 36.

[107]Machudum, *Perjuangan Persatuan Tarbiyah*, 37-38.

[108]Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 40.

[109]Ahmad Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agam*a, cet. ke-15, vol.3 (Bandung: CV Diponegoro, 2007), 1268- 1269.

[110]Nor Huda, *Islam Nusantara; Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia* (Yogyakarta: Arruz Media Group, 2007), 109-110.

terkenal bukan saja di tingkat Nasional tetapi juga tingkat Internasional.

Pada masa Orde Lama Siradjuddin Abbas lebih dominan berdakwah menggunakan "perahu" politik dan bersifat kooperatif dengan pemerintahan Presiden Soekarno. Karena itu kiprah Siradjuddin Abbas di bidang politik selalu terbuka lebar, bahkan sebelum Indonesia merdeka ia sudah duduk di Badan Legislatif (Dewan Perwakilan Rakyat). Adapun Badan legislatif yang pernah diemban oleh Siradjuddin Abbas adalah: Minangkabau Raad (1940-1942 zaman Kolonial Belanda) sebagai utusan Keagamaan, Syu Sangi Kai (1944 zaman pendudukan Jepang), Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) (1945-1949), DPR-RIS, (1950) di Jakarta, DPR Sementara (1950-1955) di Jakarta, DPR hasil Pemilihan Umum 1 di Jakarta (1956-1959), DPR GR (1959-1965).[111] Sebagai pimpinan partai Sirajuddin Abbas pernah menerima amanah sebagai Menteri Negara.[112] Diantara jabatan menteri yang pernah diembannya adalah Menteri Keselamatan Negara pada tahun 1945[113], Menteri Kesejahteraan Masyarakat dalam kabinet Ali Sastroamidjojo dari tahun 1953/1954-1955.[114] Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Siradjuddin Abbas merupakan ulama yang politikus pada zamannya.

Seiring dengan lengsernya Soekarno (Orde Lama), seiring dengan itu pula karir politik Siradjuddin Abbas berakhir. Jabatan Ketua PERTI diembannya dari tahun 1935 sampai tahun 1966, atau selama tiga puluh tahun. Identifikasi dirinya cenderung ke aliran kiri pemerintahan Soekarno menyebabkan dirinya "terpukul", kehilangan pengaruh dan sulit mendapat dukungan dalam pemerintahan Orde Baru.[115] Demi kemaslahatan umat serta bangsa dan negara, Sirajuddin Abbas mundur teratur dari "panggung" politik. Ia menemukan jati dirinya berada di luar kekuasaan politik dan menghabiskan masa-masa senjanya untuk berdakwah, mengajar dan menulis buku sehingga menghasilkan beberapa karya monumental.

[111]Siradjuddin Abbas, *Kitab Fikih Ringkas*, cet. ke- 6 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2006), 214.
[112]Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, 712.
[113]Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 41.
[114]Federspiel, *Daya Tahan Kesarjanaan Muslim*, 187.
[115] *Ibid.*, 188.

Dari pemaparan di atas dapat diketahui bahwa terdapat empat daerah yang menjadi perjalanan intelektual Ahmad Hassan yakni, Singapura, Surabaya, Bandung dan Bangil. Sedangkan perjalanan intelektual Siradjuddin Abbas terdiri dari tiga daerah yakni; Bukit Tinggi, Mekkah, dan terakhir di Jakarta.

4. Karya-karya

Walaupun keluar dari arena politik karena terhempas dari panggung politik zaman Orde Baru, Siradjuddin Abbas tetap tinggal di Jakarta, sebagai seorang ulama kegiatan dakwah, pendidikan, dan menulis buku-buku agama tetap ia lakukan sampai usia lanjut.[116] Atas saran anak-anak muda PERTI, Buya Siraj, begitu ia akrab dipanggil, lebih mencurahkan perhatiannya dalam penulisan-penulisan buku agama. Anak-anak muda PERTI yang merasa kurang memahami soal Ahlussunnah Waljamaah meminta Siradjuddin Abbas untuk menulis sebuah buku yang bisa menjadi pegangan bagi mereka.[117] Sirajuddin Abbas yang waktu itu sudah berumur 60 tahun memenuhi permintaan itu.

Jumlah karya ilmiah Siradjuddin Abbas cukup banyak walaupun tidak sampai puluhan buah. Karya-karya tersebut ditulis dari rentang tahun 1930-an sampai 1970-an dan sebagian besar ditulis dalam bahasa Indonesia dan sebagian lagi berbahasa Arab.[118] Pada umumnya karya-karyanya berisi pembelaan terhadap paham Ahlussunah Waljamaah dan mazhab Syafi'i dan keharusannya diterapkan di Indonesia.[119] Adapun Karya-karya Siradjuddin Abbas yang berbahasa Arab adalah: *Sirāj al-Munīr*, (Fiqih 2 jilid). *Bidāyat al-Balāgah*, (*Bayān*), *Khulāṣah Tārikh Islāmī*, (Sejarah Islam), *Ilmul Insyā', Sirāj al- Bayān fī Fiḥrasati Āyātil Qur'ān, Ilmun Nafs*. Sedangkan Karya dalam bahasa Indonesia antara

[116]Latif, *Ulama Sumatera Barat*, 162.

[117]Machudum, *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 69.

[118]Menurut catatan Autobiografi Siradjuddin Abbas, karya karya Siradjuddin Abbas dalam bahasa Arab ditulis dari tahun 1933-1937. Pustaka Tarbiyah hanya pernah mencetak buku nomor 2 dan 3, akan tetapi buku-buku tersebut tidak dicetak kembali dan sekarang tidak ditemukan manuskripnya. Lihat: Siradjuddin Abbas, *Ulama Syafi'i dan Kitab-Kitabnya dari Abad ke Abad* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2011), 444. Penulis sudah berusaha mencari manuskrip tersebut ke berbagai sumber seperti penerbit Pustaka Tarbiyah, Kantor PERTI, Pustaka Pribadi Siradjuddin Abbas, Perpustakaan Nasional, Arsip Nasional dan ahli waris (antara lain cucu Siradjuddin Abbas yang bernama Fahmi Sofyan) namun tetap saja tidak ditemukan. Penulis menduga karya dalam bahasa Arab tersebut merupakan tulisan berbentuk bahan ajar yang ditulis oleh Siradjuddin Abbas ketika ia masih aktif mengajar di berbagai Pesantren di Minangkabau sebelum Indonesia Merdeka.

[119]Federspiel, *Daya Tahan Kesarjanaan Muslim*, 188.

lain: *I'tiqād Ahlussunnah Wal Jamaah, Sejarah dan Keagungan Madzhab Syāfi'ī*, *40 Masalah Agama* Jilid I-4, *Kumpulan Soal Jawab Keagamaan*, *Kitab Fiqih Ringkas*, *Tabaqatus Syafi'iyah*, dan *Perjalanan Hidup Nabi Muhammad saw.*[120] Namun dari sekian banyak karya tersebut terdapat buku monumentalnya yakni buku *Itiqad Ahlussunnah Wal Jamaah* dan *40 Masalah Agama*. Pemikiran keilmuannya lebih banyak terekam dalam dua buku tersebut. Selain itu Siradjuddin Abbas juga aktif menulis di berbagai surat kabar yang terbit di Jakarta, antara lain Surat Kabar *Harian Fajar* yang memuat kolom "Ruangan Syariat dan Ibadat". Siradjuddin Abbas menulis pada kolom tersebut setiap hari terhitung sejak tanggal 1 Oktober tahun 1959 hingga akhir Maret 1961.[121]

Walaupun Ahmad Hassan tidak masuk politik praktis seperti Siradjuddin Abbas, namun ia tetap produktif, mandiri dan banyak meninggalkan karya dalam berbagai bidang, meliputi fikih, tafsir, hadis, akhlak, tauhīd, tārīkh, bahasa Arab, kristologi, politik, kamus, dan sebagainya. Syafiq Mughni mencatat tidak kurang dari 80 karya tulis Hassan yang tersebar luas di masyarakat,[122] diantara karya ilmiahnya *Soal Jawab*, *At-Tauhīd*, *Tafsīr al-Furqān*, *Tarjamah Bulughul Marām*, *Pengajaran Sholat*, *Kesopanan Tinggi*, *Risalah Al-Fatihah, Risalah Jum'ah, Risalah Zakat, Risalah Riba, Risalah Haji, Risalah Ijma', Risalah Qiyas, Risalah Madzhab, Risalah Taklid, Risalah Ahmadiyah*, *Wanita Islam,* dan lain-lain.[123] Karya-karya Ahmad Hassan tersebut, sebagian besar tidak diterbitkan lagi. Saat ini, yang rutin diterbitkan oleh CV Diponegoro adalah *Soal Jawab* dan *Tarjamah Bulughul Maram*.

Setelah mewariskan berbagai ilmu kedua ulama ini wafat yang disebabkan karena sakit. Ahmad Hassan jatuh sakit pada tahun 1956 ketika dia menunaikan ibadah haji, dalam keadaan sakit dia kembali ke tanah Air,[124] kemudian datang lagi penyakit baru yakni infeksi yang menyebabkan kakinya harus dipotong.[125] Dalam keadaan sakit dia meninggal dunia di Bangil dalam usia 71 tahun tepatnya pada tanggal

[120]Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, 714.

[121]Abbas, *Kumpulan Soal Jawab*, 15.

[122]Mughni, *Hassan Bandung*, 129-131.

[123]Herry Mohammad dkk, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 2006), 19-20 atau lihat juga Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, 187.

[124]Ahmad Hassan mengakui bahwa Hajinya tidak sah atau gagal karena ia tidak sempat melempar jumrah di Mina lantaran dirawat di rumah sakit. Meskipun E Abdurrahman menyatakan bahwa Ibadah Haji Ahmad Hassan tetap sah karena telah melaksanakan wukuf di Arafah. Lihat; Wildan, *Yang Dai Yang Politikus*, 25.

[125]Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah*, 130. Lihat juga Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam,* 714.

10 November 1958 M.[126] Sedangkan Siradjuddin Abbas wafat pada hari Rabu tanggal 5 Agustus 1980 dalam usia 75 tahun, bertepatan dengan 23 Ramadhan 1401[127] setelah beberapa hari dirawat di rumah sakit Cipto Mangunkusumo akibat serangan jantung yang ia derita.[128] Jenazah Siradjuddin Abbas dishalatkan di Masjid Baiturahman Tebet Jakarta Selatan, saat pemakaman tampak perhatian warga begitu besar, antara lain dihadiri Wakil Presiden Republik Indonesia Adam Malik.[129] Jasad Siradjuddin Abbas dimakamkan di pemakaman Tanah Kusir Jakarta Selatan.

Dari pemaparan di atas dapat diketahui bahwa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan tokoh, ulama dan guru utama organisasi PERSIS dan PERTI. Kedua tokoh ini merupakan ulama yang produktif dan mandiri dan sangat teguh mempertahankan paham keagamaan masing-masing. Siradjuddin Abbas mempertahankan paham Ahlusunnah Waljamaah dan mazhab Syafi'i baik melalui pendidikan, lisan, tulisan, maupun jalur politik sampai ia wafat.[130] Sedangkan Ahmad Hassan menyebarkan paham purifikasi Islam. Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dikategorikan sebagai ulama besar karena mereka merupakan *muallif* (penulis) yang karya-karyanya dipergunakan sebagai rujukan berbagai pihak dari kalangan umat Islam dalam mempelajari ilmu-ilmu keislaman.

[126]Nawir Yuslem dkk., "Metodologi Pemikiran Hadis Ahmad Hassan dalam Tarjamah Bulug al-Maram", *Attahdis: Journal of Hadith Studies* 1, no: 2 (Juli Desember 2017): 15.

[127]M. Baharudin, "Kritik Atas Corak Pemikiran Teologi Islam KH. Siradjuddin Abbas", *Jurnal Theologia* 27, no: 2 (Desember 2016): 241.

[128]Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 11. Atau lihat Abbas, *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaah,* 2.

[129]Mursyid Rahman Aly Langsa, *Profil KH. Siradjuddin Abbas*, diakses tanggal 12 Maret 2018. http://mursyidali.blogspot.com/2009/12/profil-khsirajuddin-abbas.html.

[130]Menurut Moh. Noer Ar-Rasuli, ketika Siradjuddin Abbas dirawat di RSCM ia sempat berwasiat dan berpesan kepadanya dengan mengatakan: "Ananda Noer! coba kumpulkan sepuluh orang pemuda sebaya denganmu, berpendidikan agama kelas tujuh dan ada ilmu umumnya, untuk buya didik dan buya gembleng menjadi ulama Sunni Syafi'i yang paripurna". Kemudian sekitar satu jam setelah mengucapkan wasiat itu Siradjuddin Abbas wafat. Lebih lanjut lihat: Moh. Noer Ar-Rasuli pada kata pengantar buku: Abbas, '*Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaah*, 1.

B. Pemikiran Kedua Tokoh

1. Pemikiran Politik (Paham Kebangsaan)

Kajian tentang pemikiran politik Ahmad Hassan sudah banyak dilakukan, antara lain; Dudung Abdurahman meneliti pemikiran politik Ahmad Hassan dalam masalah kebangsaan (nasionalisme), agama dan negara, dan demokrasi menurut Islam.[131] Kemudian Syafiq Mughni menulis paham kebangsaan Ahmad Hassan atau PERSIS pertengahan abad XX. Dari tulisan Syafiq Mughni tersebut penulis menyimpulkan bahwa paling tidak terdapat tiga hal pokok paham kebangsaan Ahmad Hassan; *Pertama*, perjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia hendaklah didasarkan pada motivasi agama (Islam).[132] Dalam pandangan Ahmad Hassan, perjuangan kemerdekaan yang tidak didasarkan kepada motivasi agama dapat menyempitkan langkah mempersatukan bangsa Indonesia, karena pada hakikatnya sikap tersebut menjurus pada benci agama dan tentunya akan melahirkan pelaksanaan hukum buatan manusia. Sebaliknya pergerakan yang didasarkan pada motivasi agama misalnya agama Islam tentu akan melahirkan pelaksanaan hukum-hukum Islam.

Kedua, cinta tanah air dibolehkan dan bukan merupakan *aṣabiyyah* yang dilarang dalam berbagai hadis.[133] Dalam pandangan Ahmad Hassan, cinta bangsa dan tanah air yang dibenarkan bagi seorang muslim ialah cinta yang diwujudkan dengan usaha dan kerja keras agar kaum muslimin maju dalam pendidikan, ekonomi, dan teknologi sekurangnya tidak di bawah derajat negara lain. Kemudian cinta tanah air bisa diwujudkan dalam bentuk mengurus negeri sendiri dengan hukum dan peraturan yang termaktub dalam Kitabullah dan Sunah Rasul.

Ketiga, pemerintahan harus berdasarkan Islam.[134] Dalam pandangan Ahmad Hassan, agar hukum-hukum Allah terlaksana dengan baik di sebuah negara, maka pemerintahan tersebut harus berdasarkan Islam. Keharusan ini menurutnya bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang keharusan terlaksananya hukum-hukum Allah. Lebih lanjut menurutnya, tidak mewujudkan hal ini termasuk kezaliman. Cita-cita dan pergerakan Islam menurut

[131] Abdurrahman, *Pemikiran Islam Murni*, 66-68.
[132] Mughni, *Hassan Bandung*, 33.
[133] *Ibid*., 34-36.
[134] *Ibid.*

Ahmad Hassan akan bisa terwujud dengan berdirinya pemerintahan Islam. Pemilihan khalifah atau ketua pemerintahan Islam bisa dilakukan melalui wakil-wakil yang dinamakan *ahl al-halli wa al-'aqdi* atau dipilih langsung oleh rakyat tanpa perantara wakil-wakilnya.

Keempat, pemeluk agama lain (non muslim) diberikan kebebasan antara lain; 1) makan dan minum, kecuali minuman keras 2) berpakaian, asal menutup bagian badan yang dipandang aurat oleh Islam dan menurut cara-cara yang diatur oleh pemerintah 3) menjalankan ibadah masing-masing 4) mendirikan tempat-tempat ibadah 5) melaksanakan cara perkawinan dan pembagian harta pusaka. 6) membuka tempat-tempat pendidikan bahasa, agama yang mereka anut 7) mendirikan mahkamah yang memutuskan perselisihan sesama mereka 8) duduk dalam pemerintahan Islam asal jangan sampai mengalahkan yang beragama Islam.[135] Prinsip-prinsip inilah yang dipegang oleh Hassan terutama sebelum Indonesia merdeka (masa penjajahan).

Setelah Indonesia merdeka Ahmad Hassan secara pribadi tidak terjun masuk politik praktis, akan tetapi menunjuk M. Natsir sebagai kader dan utusan PERSIS masuk ke dalam Masyumi pada masa Demokrasi Liberal.[136] Pada masa ini Masyumi menerima UUD Dasar 1945 dan Pancasila sebagai dasar Negara Indonesia.[137] Sebagai anggota Masyumi yang telah menerima kenyataan itu, tampaknya Ahmad Hassan tidak pernah menolak sikap partainya. Hal ini berkemungkinan bahwa Hassan menerima sikap partainya sebagai suatu tahapan untuk terlaksananya ajaran dan hukum Islam di Indonesia.

Sedangkan kajian pemikiran politik Siradjuddin Abbas ditulis oleh Alaidin Koto dalam dua buku*; Pertama*, *Buya KH. Siradjudddin Abbas Profil dan Prilaku Politiknya Tentang Indonesia*. Kedua, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah: Sejarah, Paham Keagamaan dan Pemikiran Politik 1945-1970*. Menurut Alaidin Koto bahwa Siradjuddin Abbas dengan PERTI-nya menganut politik Sunni-Syafi'i dan sangat *concern* terhadap paham dan pemikiran politik mazhab tersebut.[138] Dari analisis Alaidin Koto tersebut dapat diketahui bahwa Siradjuddin Abbas berkeinginan menerapkan mazhab Syafi'i secara totalitas, tidak hanya dalam ibadah dan muamalah, tetapi juga dalam *siyāsah* dan kenegaraan.

---

[135]*Ibid.*

[136]Khaeruman, *Islam Ideologis*, 89. Lihat juga: Mughni, *Hassan Bandung*, 90.

[137]Mughni, *Hassan Bandung*, 37.

[138]Koto, *Buya KH. Siradjudddin Abbas*, 27.

Namun untuk proses dari pemikiran politiknya, setelah Indonesia merdeka Siradjuddin Abbas mengikuti kesepakatan Negara Kesatuan Republik Indonesia, demokrasi Pancasila dan UUD 1945, bahkan masuk ke dalam pemerintahan dan sangat kooperatif terhadap kebijakan Presiden Soekarno.[139] Di bawah ini merupakan kesimpulan dari ide-ide pokok pemikiran politik Siradjuddin Abbas yang penulis ambil dari kedua buku tersebut.

Terdapat tiga hal pokok pemikiran politik atau paham kebangsaan Siradjuddin Abbas (ketika ia memimpin PI PERTI), yakni; 1) Indonesia harus merdeka seratus persen sekarang juga tanpa harus menunggu kembalinya pemerintah Belanda ke Den Haag. 2) bentuk negara adalah *Jumhuriyah* dengan kepala negara seorang Muslim. 3) Islam Sunni menjadi agama negara dengan perlindungan penuh kepada minoritas Kristen seperti yang dilakukan Rasulullah ketika membentuk negara pertama Madinah.[140] Dari konsep yang diajukan oleh Siradjuddin Abbas tersebut dapat dipahami bahwa terdapat kaitan yang erat antara paham keagamaan (sunni) dengan pemikiran politik yang dianutnya. Siradjuddin Abbas melihat bahwa negara Madinah adalah acuan pertama dan menjadi landasan teori politik khususnya mengenai negara Islam. Ini dapat diartikan bahwa dalam pandangan PERTI atau Siradjuddin Abbas, mendirikan negara Islam itu perlu sebagai kewajiban didasarkan kepada sunah.

Karena menerima Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila, maka pemikiran politiknya diimplementasikan dalam aktivitasnya memimpin PI PERTI, menjadi anggota Parlemen dan Menteri Negara. Perilaku atau manuver politiknya tidak hanya terkait secara Nasional tetapi juga berskala Internasional. Berikut ini merupakan perilaku politik Siradjuddin Abbas ketika ia memimpin PI. PERTI.

[139]Kemesraan Siradjuddin abbas terhadap Soekarno dapat dilihat pada pernyataannya: Soekarno adalah pemimpin yang wajib ditaati, karena ia adalah kepala negara yang sah. Ketaatan kepadanya adalah berdasarkan hadis-hadis yang sahih yang menganjurkan taat kepada pemimpin. Tambahan lagi, Soekarno tidak melakukan tindakan yang secara nyata menentang Islam dan tidak pernah memerintahkan umat Islam mendurhakai Allah. Lebih lanjut lihat: Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 201.

[140]Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 135.

Pertama, mengangkat isu Palestina. Pada tahun 1951 tersebar isu bahwa kaum Zionis Yahudi mengusir rakyat Palestina dari negerinya. Sirajuddin Abbas mengangkat isu tersebut ke permukaan.[141] Siradjuddin Abbas membuktikan komitmennya membela rakyat Palestina dengan menghadiri "Kongres Untuk Membebaskan Palestina" di Yerussalem pada tahun 1953.[142] Sikap politik Siradjuddin Abbas tersebut mengundang simpati dari masyarakat, sehingga membuat PI PERTI berkembang pesat di Pulau Jawa.

Kedua, menggagas Organisasi Setiakawan Rakyat Asia Afrika (OSRA). Siradjuddin Abbas merupakan orang yang menyampaikan gagasan kepada Presiden Soekarno untuk menggelar organisasi Setiakawan Rakyat Asia Afrika (OSRA). Pada bulan Maret tahun 1965 diadakanlah Konferensi OSRA di Bandung dan Siradjuddin Abbas terpilih sebagai salah seorang pimpinan konferensi bersama Idham Khalid, Ahmad Syaikhu, Abdul Aziz dan Baidhawi.[143] Terobosan Siradjuddin Abbas ini tentu saja mendapat apresiasi dari Presiden Soekarno yang ketika itu sedang bersemangat dengan ide-ide menjungkalkan imperialisme dan kolonialisme.

Ketiga, Menolak PRRI. Ketika Pemerintah Revosional Republik Indonesia (PRRI) dideklarasikan oleh Ahmad Husen di Padang, yang berseberangan dengan pemerintah, maka Siradjuddin Abbas menegaskan kepada Presiden bahwa PI PERTI tidak setuju dengan PRRI.[144]

Keempat, melakukan usaha untuk menghalangi Kapal Induk Karel Doorman ke Indonesia. Pada tahun 1959 tersiar berita bahwa Belanda akan mengirim kapal induk Karel Doorman ke Indonesia untuk membantu mempertahankan Irian Barat. Untuk bisa mencapai Indonesia dalam waktu singkat kapal itu harus melewati Terusan Suez di Mesir. Untuk mengantisipasi hal itu Presiden Soekarno mengutus Sirajuddin Abbas ke Mesir untuk membicarakan hal itu dengan Presiden Gamal Abdul Naser agar melarang Belanda melewati Terusan

[141]Langsa, *Profil KH. Siradjuddin Abbas*.

[142]Koto, *Buya KH. Siradjuddin Abbas*, 18.

[143]*Ibid.*, 19.

[144]Pada tangggal 1 September tahun 1958 Siradjuddin Abbas menyatakan penolakan dan ketidaksetujuannya dengan PRRI. Lebih lanjut lihat teks pidato tersebut pada: Koto, *Persatuan Tarbiyah*, 190-191. Lihat juga: Koto, Buya KH. Siradjuddin Abbas, 70-71.

Suez.[145] Siradjuddin Abbas berhasil melakukan tugas ini berkat bantuan Anwar Sadat dan Presiden Gamal Abdul Naser.

Kelima, mendukung Manipol/Usdek. Siradjuddin Abbas dengan PERTI-nya mendukung Demokrasi Terpimpin dengan segala konsep dan sistemnya yang dikenal dengan Manipol (Manifesto Politik) Usdek (Undang-undang Dasar 1945, Sosialisme Demokrasi Terpimpin dan Keperibadian). Hal ini dapat dilihat dari makalah yang disampaikan oleh Siradjuddin Abbas pada acara kuliah umum pendidikan kader Revolusi Angkatan Dwikora pada tanggal 12 Oktober 1964 di Aula Bank Indonesia di Jakarta. Makalah tersebut berjudul: "Manipol/Usdek ditinjau dari Segi Islam".[146] Dari 17 halaman (polio) pidato tersebut dapat penulis ringkas bahwa menurut Siradjuddin Abbas tidak satupun manifesto Politik Republik Indonesia tanggal 17 Agustus 1959 yang bertentangan dengan agama Islam. Begitu juga dengan sosialisme sejalan dengan Islam. Presiden Soekarno di mata Siradjuddin Abbas adalah orang yang tidak hanya patuh dan tunduk terhadap Islam, tetapi justru memahami ajaran agama ini dengan sangat baik. Oleh karenanya, tidak ada alasan untuk tidak mengikuti dan menyokong konsep-konsep kenegaraan Soekarno, termasuk Manipol Usdek-nya.

Keenam, membentuk organisasi Liga Muslimin Indonesia. Sebagai ketua PERTI Siradjuddin Abbas bersama dengan Wahid Hasyim dari NU dan tokoh-tokoh lain seperti Abi Kusno Cokrosuyono dari PSII mendirikan organisasi Liga Muslim.[147] Tetapi liga ini tidak dapat berjalan secara efektif dan akhirnya pudar.

Dari paparan di atas, dapat diketahui bahwa baik Ahmad Hassan dan Siradjuddin memiliki pemikiran politik untuk Indonesia dengan bercita-cita menjadikan agama Islam sebagai dasar negara (negara Islam). Namun setelah Indonesia merdeka kedua ulama ini mengikuti kesepakatan negara kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tidak memaksakan konsep mereka tentang negara Islam untuk diterapkan di Indonesia.

[145]Langsa, *Profil KH. Sirajuddin Abbas*.

[146]Lebih lanjut baca: Siradjuddin Abbas, *Manipol/Usdek Ditinjau dari Segi Islam* (Jakarta: Arsip Nasional RI; Front Nasional, nomor berkas: 93.

[147]Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, 712. Lihat juga: Koto, *Buya KH. Siradjuddin Abbas*, 17-18. Lihat juga: Abbas, *Kitab Fikih Ringkas*, 215.

2. Pemikiran *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tidak menulis buku khusus (berjudul) tentang ilmu hadis, akan tetapi pemikiran mereka tentang hadis tersebar dalam berbagai karya mereka. Untuk Ahmad Hassan antara lain terdapat dalam buku *Tarjamah Bulughul Maram* dan *Soal-Jawab* ketika ia menjawab pertanyaan dan penilaiannya terhadap suatu hadis. Sedangkan pemikiran hadis Siradjuddin Ababas lebih dominan terdapat dalam karya monumentalnya yakni *40 Masalah Agama* jilid 1-4 dan *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*. Berikut ini merupakan pokok-pokok pikiran Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terkait *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ* yang penulis analisis melalui literatur-literatur tersebut.

a. Definisi Hadis, Sunah, dan *Aṡar*

Ahmad Hassan dalam bukunya menulis; *al-ḥadīṡ* secara bahasa berarti omongan, perkataan, ucapan, dan semisalnya. Secara istilah yang dimaksud dengan hadis adalah sabda Nabi Muhammad saw. sunnah adalah *qauluhu, fi'luhu, wa taqrīruhu*, yakni sabda, perbuatan Rasul, dan perbuatan atau perkataan orang lain yang dibiarkan oleh Rasul. *Aṡar* menurut Ahmad Hassan adalah perkataan sahabat sebagaimana hadis merupakan perkataan Nabi.[148] Sedangkan Siradjuddin Abbas dalam bukunya mendefinisikan hadis dengan perkatan, perbuatan, dan ketetapan Nabi Muhammad saw., *aṡar* adalah riwayat yang bersumber dari sahabat. Sebagaimana ungkapannya:

> "Hadis adalah perkataan Nabi Muhammad saw., perbuatan Nabi Muhammad saw. yang bukan khusus bagi beliau, ketetapan Nabi Muhammad saw. atas sesuatu yang terjadi di hadapan beliau".[149] (Sedangkan, pen.) *aṡar* adalah akhlak sahabat-sahabat Nabi dan orang-orang salaf yang telah diridhoi oleh Allah.[150]

[148]Ahmad Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram* (Bandung: Diponegoro, 2006), 2, 15.
[149]Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 22-23.
[150]*Ibid*. Lihat juga: *40 Masalah Agama*, vol. 3, 46.

Walaupun definisi yang diberikan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas di atas sangat ringkas dan masih berupa "bahan mentah", namun dapat diketahui kedua ulama ini sependapat bahwa secara etimologi hadis dan sunah memang memiliki arti yang berbeda, tetapi secara terminologi mengandung arti yang sama yakni perkataan, perbuatan, dan ketetapan Rasulullah saw. Menurut penulis, definisi hadis dan sunah yang dirumuskan oleh kedua ulama ini merujuk kepada definisi yang telah diberikan oleh ulama sebelumnya antara lain as-Suyūṭī.[151] Hanya saja pembahasan mereka tidak terlalu luas, terutama tentang spesifikasi definisi sunah menurut *fuqahā'* ,ulama usul fikih, dan *muḥaddiṡīn*.

Namun ada yang menarik untuk dicermati, Siradjuddin Abbas mendefinisikan hadis *fi'li* dengan "perbuatan Nabi Muhammad yang bukan khusus untuk beliau". Definisi ini menurut penulis merupakan informasi tambahan yang tidak terdapat pada definisi Ahmad Hassan. Secara tidak langsung Abbas ingin mengatakan bahwa sunah adalah perbuatan Nabi Muhammad saw. yang berlaku untuk umat. Definisi ini memberikan pemahaman bahwa tidak semua perbuatan Nabi Muhammad berlaku bagi umatnya, ada perbuatan Nabi saw. yang *khususiah* (hanya berlaku untuk Nabi). Menurut penulis definisi tersebut sinkron dengan pendapat Hasbie Ash Shiddiqy yang mengatakan bahwa terdapat perbuatan Nabi Muhammad saw. yang hanya berlaku bagi pribadi Nabi saw. dan tidak berlaku bagi umat, seperti beristeri lebih dari empat,[152] mencium istri tidak membatalkan puasa, dan tidak boleh menerima zakat.

Dari paparan di atas dapat diketahui bahwa dalam pandangan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas hadis dan sunah merupakan istilah yang bersumber atau disandarkan kepada Nabi saw., walaupun dalam pembagiannya sunah atau hadis terbagi pada sahih, *ḥasan*, daif dan *mauḍū'*. Pandangan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tersebut tentu saja bertolak belakang dengan

[151]As-Suyūṭī mengartikan sunah berupa segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi berupa *qawlun, fi'lun dan taqrīr*. Sedangkan *aṡar* menurutnya; *mā yarwīy 'an al-ṣaḥābah*. Lebih Lanjut lihat: Jalāl al-Dīn 'Abd Ar-Rahman As-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥi Taqrīb an-Nawāwī*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.), 184, 194. Lihat juga Muḥammad 'Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadiṡ 'Ulūmuhu Wa Muṣṭalāḥuhu*, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.), 17-19, 28.

[152]M. Hasbie Ash Shiddiqy, *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam* (Jakarta: CV Bulan Bintang, 1964), 50.

pandangan para orientalis seperti Joseph Schahcht yang mengeluarkan teori *Projecting Back*. Menurut Schahcht, hadis atau sunah tidak berasal dari Nabi, melainkan merupakan perkataan orang-orang pada abad pertama atau kedua hijrah yang disandarkan pada para sahabat lalu kepada Rasulullah. Penyandaran itu hanya untuk mendapatkan legitimasi sehingga perkataan itu memperoleh sandaran dan kekuatan hukum.[153] Bagi Schahcht tidak ada satupun hadis yang bersumber dari Nabi. Sedangkan bagi Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, hadis atau sunah bersumber dari Nabi kecuali yang telah terbukti kepalsuannya (hadis *mauḍū'*).

Namun tidak semua pandangan orientalis berbeda dengan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas. Misalnya pandangan kedua ulama ini terkait perbedaan hadis khabar dan *aṡar* sejalan dengan pendapat orientalis yang bernama Nabia Abbot. Menurutnya;[154] hadis dan khabar sama-sama bermakna laporan atau informasi. Namun secara tekhnis hadis berbeda dengan khabar. Hadis memiliki makna yang lebih spesifik. Penjelasan ini menunjukkan bahwa khabar lebih umum dari hadis. Jika hadis dikaitkan kepada Nabi Muhammad dan para sahabatnya, maka khabar tidak hanya terbatas pada Nabi dan sahabat-sahabatnya tetapi mencakup khalayak umum. Apapun yang dikatakan khalayak umum yang berisi informasi dari sumber-sumber yang terpercaya, baik Nabi, sahabat, *at-tābi'īn* dan *tābi' at-tābi'īn*, maupun generasi berikutnya dapat disebut khabar. Karena itu setiap hadis adalah khabar, tetapi tidak setiap khabar adalah hadis. Penjelasan Nabia Abbott tersebut sejalan dengan pandangan ulama hadis sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya. Penjelasan tersebut sekaligus juga dapat dijadikan acuan untuk untuk memahami pandangan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas yang masih bersifat global dalam menjelaskan perbedaan hadis khabar dan *aṡar*.

[153]Idri, *Hadis dan Orientalis: Perspektif Ulama Hadis dan Orientalis tentang Hadis Nabi* (Jakarta: Kencana, 2017), 184.

[154]*Ibid*., 107.

b. Hadis Sahih, *Ḥasan* dan Kehujahannya

Ahmad Hassan tidak tidak terlalu luas membahas terminologi hadis *ḥasan.* Ia hanya menyebutkan bahwa hadis *ḥasan* pada dasarnya sama dengan hadis sahih*,* namun di dalam *sanad* hadis tersebut terdapat perawi yang sedikit kurang kuat.[155] Lebih lanjut Ahmad Hassan memperluas pembahasan tentang hadis sahih. Menurutnya, hadis sahih artinya adalah hadis yang sah datangnya dari Nabi saw.[156] Yang dimaksud oleh Ahmad Hassan adalah hadis tersebut didengar oleh sahabat dari Nabi kemudian disampaikan kepada para perawi dan seterusnya sampai kepada para penulis kitab hadis yang *masyhūr (mukharrij)*.

Menurut Ahmad Hassan, kriteria perawi yang diterima hadisnya adalah orang yang memiliki sifat kepercayaan (baca: terpercaya) dengan memenuhi persyaratan berikut: 1) *bulūg* 2) Islam 3) *'adālah,* (tidak melakukan dosa besar terutama dusta atau khianat, tidak sering melakukan dosa kecil, tidak melanggar kesopanan yang berlaku di masyarakat) 4) *ḍābiṭ,* secara bahasa berarti tetap dan tegak. Sedangkan secara istilah *ḍābiṭ* berarti kuat ingatan dan tidak keliru dalam meriwayatkan suatu hadis.[157] Pada tulisannya yang lain Ahmad Hassan menjelaskan kriteria perawi yang terpercaya adalah: berbakti, terpercaya agamanya, jujur dalam perkataan, memahami hadis yang ia riwayatkan, memahami tentang hal-hal yang bisa merubah makna hadis (jika *riwāyat bi al-ma'na*), kuat hafalan, mampu mengingat catatannya (jika ia meriwayatkan dengan tulisan).[158] Ahmad Hassan juga berpendapat (pada tulisannya yang lain) bahwa perawi yang terpercaya adalah orang yang teliti dan kuat hafalannya, tidak pendusta atau tertuduh dusta, tidak banyak melakukan kesalahan, tidak *fasiq*, tidak ragu-ragu, tidak ahli *bidah*, tidak *majhūl* (dikenal sebagai perawi hadis, minimal oleh dua orang ahli hadis pada zamannya), dan riwayat yang disampaikannya tidak bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih kuat darinya.[159] Dari fakta-fakta tersebut dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Ahmad Hassan, suatu hadis dapat dinilai sahih apabila diriwayatkan oleh perawi yang adil dan *ḍābiṭ*.

[155]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 12.
[156]*Ibid*., *Soal-Jawab*, vol. 2, 696.
[157]*Ibid.*
[158]*Ibid*, vol. 1, 345.
[159]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 4.

Selain itu, Ahmad Hassan juga menyebutkan bawa suatu hadis dinilai sahih apabila para perawi dalam hadis tersebut bertemu dan menerima hadis dari perawi sebelumnya (*Ittiṣal al-Sanad*), hadis tersebut tidak bertentangan dengan hadis sahih yang lebih kuat (tidak *syaẓ*) dan tidak ber-*'illat.*[160] Hadis yang memenuhi kriteria di atas disebut dengan hadis sahih*,* sedangkan yang tidak terpenuhi disebut dengan hadis daif. Akan tetapi dalam pandangan Hassan, tidak semua hadis sahih bisa diamalkan.[161] Sebuah hadis sahih dapat diamalkan jika hadis itu tidak *mansūkh* (oleh hadis lain atau salah satu ayat Al-Qur'an), tidak bertentangan dengan hadis lain yang lebih kuat, dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an.

Siradjuddin Abbas lebih global lagi dalam membahas dan mendefinisikan hadis sahih dan hadis *ḥasan,* sebagaimana tergambar dalam ungkapannya:

> "....Hadis sahih adalah hadis yang *matan* dan *sanad*-nya dipandang dari segala aspek tidak bercacat, *sanad* (si rawinya) orang baik-baik, shalih-shalih, taat kepada Tuhan, tidak membuat dosa besar atau dosa kecil, akhlaknya terpuji, *muru'ah*-nya tak tercela, hafalannya kuat, tak pelupa, dan antara satu *sanad* dengan yang lain tidak putus-putus tetapi berjumpa se-zaman dan pula tidak *mursal* dan lain-lain syarat yang dipegang teguh oleh imam-imam hadis".[162] "Hadis hasan adalah hadis yang yang *sanad*-nya kurang sedikit dari hadis shohih. Hadis *ḥasan* terbagi dua, *ḥasan lidzatihi* (*ḥasan* batang tubuhnya) dan *ḥasan lighairihi* (*ḥasan* karena sokongan dan bantuan)".[163]

Lebih lanjut Siradjuddin Abbas menyebutkan bahwa *ḥasan ligairihi* adalah hadis yang pada awalnya berkualitas daif, tetapi karena banyak hadis lain yang menyokong atau mendukung (*syāhid*) maka hadis tersebut naik derajat menjadi *ḥasan ligairihi.*[164] Penelusuran penulis menemukan bahwa definisi dan pembagian hadis hasan yang dirumuskan oleh Siradjuddin Abbas tersebut

[160]*Ibid*., 12.
[161]Hassan, *Soal–Jawab*, vol. 1, 345. vol. 2, 696-697.
[162]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.4,90.
[163]*Ibid.*
[164]*Ibid*., 91.

sama atau sejalan dengan pendapat para *muḥaddiṡīn* lain, misalnya Muhammad 'Ajāj al-Khaṭīb[165] yang menyebutkan bahwa hadis *ḥasan ligairihi* pada awalnya adalah hadis daif, tetapi karena ada *tābi'* dan *syāhid* (didukung oleh hadis sahih lainnya) maka status hadis tersebut naik menjadi *ḥasan ligairihi.*

Dari data-data di atas dapat diketahui bahwa definisi dan kriteria hadis sahih yang telah dirumuskan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas di atas, tidak jauh berbeda bahkan sama dengan konsep atau rumusan yang telah digariskan oleh ulama-ulama sebelumnya, yakni *ittiṣāl al-sanad,* diriwayatkan oleh perawi yang adil dan *ḍābiṭ,* tidak *syaż* dan tidak ber-*'illat.*[166] Hanya saja Ahmad Hassan dalam pembahasannya lebih menekankan bahwa tidak semua hadis sahih langsung bisa diamalkan. Menurutnya, hadis sahih baru bisa diamalkan jika tidak *mansūkh*, tidak bertentangan dengan hadis lain yang lebih kuat, dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an. Dalam pandangan Ahmad Hassan, untuk mengamalkan sebuah hadis tidak cukup dengan sahih *sanad* saja tanpa didukung oleh sahih *matan*. Apabila suatu hadis sahih dari segi *sanad* tetapi bertentangan dengan Al-Qur'an atau hadis lain yang lebih kuat, maka hadis tersebut hendaklah ditakwil dengan arti yang tidak menyimpang dari kaidah bahasa Arab. Jika pendekatan takwil sudah dilakukan namun masih bertentangan, maka hadis tersebut tidak boleh digunakan (*tawaquf*).[167] Sedangkan Siradjuddin Abbas dalam pembahasannya lebih menekankan bahwa hadis daif yang kandungan *matan*-nya didukung oleh hadis sahih lainnya (*syāhid*), maka status hadis tersebut naik menjadi hadis *ḥasan ligairihi*. Jika dicermati, pembahasan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas di atas syarat dengan kepentingan untuk mendukung paham keagamaan masing-masing ketika menggunakan hadis dalam berbagai karya mereka. Ahmad Hassan cenderung kritis untuk tidak serta merta langsung mengamalkan suatu hadis sahih sebelum diuji dulu dengan dalil lain. Sedangkan Siradjuddin Abbas lebih cenderung untuk mengamalkan hadis-hadis yang telah teruji

[165]Lihat al-Khaṭīb, *Uṣul al-Ḥadiṡ*, 332-333, 366.

[166]Muḥyuddin Abū Zakariya Yaḥya Ibn Syraf An-Nawāwī (w. 676 M/1227 H) telah merumuskan kaidah kesahihan *sanad* , yaitu ما اتَّصلَ سنده بالعُدُول الضَّابطين من غَيْر شُذوذٍ ولا عِلَّة. Lebih lanjut lihat: As-Suyūṭī*, Tadrīb ar-Rāwī,* vol. 1, 63.

[167]Hassan, *Soal–Jawab*, vol. 1, 345. vol. 2, 696-697.

kesahihan *sanad*-nya (termasuk hadis *ḥasan ligairihi*). Jika secara lahiriah suatu hadis terlihat *ta'āruḍ* dengan dalil lain, Abbas mengamalkannya secara *al-jam'u* (metode kompromi) atau tidak terburu-buru menilai hadis tersebut bertentangan dengan dalil lain.

Terlepas dari perbedaan di atas, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan ulama yang meyakini kevalidan metode para ulama terdahulu dalam melakukan kritik *sanad* dan *matan*. Hal ini berbeda dengan Joseph Schacht yang berpendapat bahwa bagian besar dari *sanad* hadis adalah palsu. *Sanad* dan *matan* Hadis merupakan rekayasa umat Islam pada abad pertama, kedua, dan ketiga Hijriah. Goldziher dan A.J. Weinsinck menganggap lemah metode kritik *sanad* yang digunakan para ulama terdahulu, sehingga produk yang digunakan tersebut tidak bisa digunakan secara ilmiah. Goldziher menyangsikan seluruh *matan* dan menilainya sebagai buatan ulama ahli hadis dan ulama *ahl ar-ra'yi*.[168] Jika bagi Schacht dan Goldziher *sanad* dan *matan* hadis merupakan buatan para ulama, maka lainnya halnya dengan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas justru menerima rumusan para ulama terdahulu tentang hadis sahih, *ḥasan*, daif dan *mauḍū'*. Bagi Kedua ulama ini hanya hadis *mauḍū'* yang terbukti kepalsuannya, sedangkan hadis sahih dan *ḥasan* dapat diyakini keotentikannya bersumber dari Nabi saw.

c. Hadis Daif, *Mauḍū'* dan Kehujahannya

Dalam tulisannya, Ahmad Hassan mendefinisikan hadis daif dengan: "perkataan yang disandarkan kepada Rasulullah tetapi tidak memenuhi kriteria hadis sahih dan *ḥasan*. Karena itu hadis daif menurut Ahmad Hassan merupakan hadis *mardūd* yang tidak boleh digunakan sebagai dalil. Antara lain yang termasuk kategori hadis daif adalah; *mauqūf, mursal, mudallas, maqṭū', munqaṭi', mu'ḍal, muḍṭarrib, maqlūb, mudraj, mu'allaq, mauḍū', matrūk, syaż, ma'rūf, munkar,* dan lain-lain.[169] Sedangkan hadis *mauḍū'* menurut Ahmad Hassan adalah; suatu rangkaian perkataan yang dibuat oleh seseorang, kemudian perkataan tersebut disandarkan kepada Nabi. Suatu hadis juga bisa dinilai *mauḍū'* apabila pada *sanad*-nya terdapat

[168]Idri, *Hadis dan Orientalis*, 138.
[169]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 11.

perawi yang diketahui sebagai pemalsu hadis, pendusta dan lancung.[170]

Sedangkan Siradjuddin Abbas mendefinisikan hadis daif dengan; hadis yang *sanad*-nya tidak memenuhi kriteria *sanad* hadis *ḥasan*. Misalnya pada *sanad* hadis tersebut terdapat perawi yang tidak kuat hafalannya (pelupa), akhlaknya tidak baik misalnya suka makan di jalan, makan di pasar, kencing berdiri, suka menjilat kepada raja, kurang taat, kurang saleh, terbiasa melakukan dosa kecil dan sifat-sifat tercela lainnya. Selain itu, suatu hadis juga dinilai daif apabila di dalamnya terdapat rangkaian *sanad* yang terputus.[171] Antara lain contohnya adalah *mursal*, yakni terputus di akhir *sanad* (tingkatan sahabat yang menerima langsung hadis tersebut dari Rasulullah). Bagi Siradjuddin Abbas hadis *mursal* adalah hadis daif tidak bisa digunakan untuk menegakkan hukum, tetapi dikecualikan *mursal*-nya seorang tabi'in bernama Sa'id Ibn al- Musayyab.[172] Sedangkan hadis *mauḍū'* menurut Siradjuddin Abbas adalah hadis palsu yakni hadis yang dibuat-buat oleh orang yang busuk hatinya untuk tujuan tertentu.[173] Karena itu, hadis *mauḍū'* dalam pandangan Siradjuddin Abbas, tidak boleh dijadikan hujah atau dalil, bahkan harus dijauhi.

Walaupun dengan gaya pembahasan yang berbeda, namun Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sependapat bahwa hadis daif merupakan *ẓan* yang tidak kuat bersumber dari Nabi saw., sedangkan *mauḍū'* sudah dipastikan tidak bersumber dari Rasulullah. Jika dicermati, pendapat Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tersebut merujuk pada kriteria hadis daif dan *mauḍū'* yang telah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya.[174] Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga sependapat tentang kehujahan hadis *mauḍū'* merupakan hadis yang harus dijauhi dan ditinggalkan karena palsu atau dipastikan tidak bersumber dari Rasulullah. Namun kedua ulama ini berbeda berbeda pendapat

[170]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2, 697. Lihat juga: *Tarjamah Bulughul Maram*, 9.

[171]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.4, 90.

[172]*Ibid*., vol. 3, 183. Atau *Sejarah dan Keagungan*, 121.

[173]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 92.

[174]Para *muḥaddiṡīn* mendefinisikan hadis daif dengan hadis yang tidak memenuhi persyaratan hadis sahih dan hasan (ما لايجتمع فيه صفة الصحيح والحسن). Sedangkan hadis *mauḍū'* merupakan hadis yang diciptakan dan disandarkan kepada Rasulullah secara dusta. Lihat misalnya: Ṣubḥi Aṣ-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Hadīṡ wa Muṣṭalāḥuhu* (Bairūt: Dār al-'Ilmi li al-Malayyin, 1973), 165, 263.

tentang kehujahan hadis daif. Pengamatan penulis, Ahmad Hassan mempunyai prinsip yang tegas tentang kehujahan hadis daif. Menurutnya, hadis daif merupakan hadis yang lemah secara periwayatan dan termasuk hadis *mardūd* (tidak boleh digunakan untuk menetapkan hukum halal, haram, sunah, atau makruh). Hadis daif hanya boleh digunakan sebagai pembantu keterangan, bukan sebagai pedoman pokok. Misalnya dibolehkan menggunakan hadis daif dalam hal-hal yang terkait dengan akhlak, budi pekerti dan nasehat keduniaan, setelah sebelumnya terdapat ayat Al-Qur'an atau hadis sahih yang dijadikan dasar utama dalam hal tersebut.[175] Menurut Hassan, menolak hadis daif bukan berarti menolak perkataan Nabi saw., akan tetapi tidak mempercayai hadis tersebut bersumber dari Rasulullah.[176] Karena itu, Ahmad Hassan tidak membenarkan penggunaan hadis daif untuk masalah *faḍāil al-'amāl*. Sebagaimana ungkapannya:

> ".....Yang mengatakan boleh pakai hadis da'if untuk *faḍāil al-'amāl* itu, kalau tidak salah, ialah ahli tasawwuf, bukan ulama hadis atau ulama fiqh, dan yang mereka maksudkan dengan *faḍāil al-'amāl* itu adalah amal-amal yang bukan wajib atau fardu, yaitu seperti zikir-zikir, bacaan-bacaan dan sebagainya yang di dalam suatu ibadat atau di luarnya.....".[177]

Lebih lanjut Ahmad Hassan berkata :

> ".....Hadis daif itu ringkasnya ialah yang tak dapat diakui datangnya dari Nabi. Itulah yang ulama-ulama katakan keterangan ragu-ragu atau syak. Orang yang mau gunakan keterangan yang begitu tak patut dibilang mempunyai akal yang sehat.....".[178]

[175]Hassan, *Soal-Jawab*, vol.1, 344.
[176]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 11.
[177]Hassan, *Soal-Jawab*, vol. 1, 344.
[178]*Ibid.*

Ungkapan di atas menggambarkan sikap penolakan Ahmad Hassan terhadap penggunaan hadis daif dalam masalah *faḍāil al-'amāl*. Dalam pandangan Hassan, tujuan dari beramal adalah untuk mendapatkan pahala dari Allah. Karenanya dasar dari suatu amalan (walaupun amalan sunnah) harus bersumber dari keterangan yang yakin atau kuat (tidak boleh dengan keterangan yang syak atau ragu), minimal dengan hadis *āḥād* yang sahih.

Menurut Siradjuddin Abbas, Hadis daif bukanlah hadis palsu, tetapi hadis yang tetap bersumber dari Nabi saw., hanya saja *sanad*-nya lemah. Karena itu, hadis daif tidak boleh dugunakan untuk menegakkan hukum halal dan haram, akan tetapi dibolehkan untuk *faḍāil al-'amāl* (amalan-amalan sunnah) seperti dalil zikir, doa, talkin, hitungan *wirid*, budi pekerti, akhlak, dan lain-lain.[179] Menurut penulis, pendapat Siradjuddin Abbas tersebut bersumber dari *muḥaddiṡīn* sebelumnya seperti Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī dan An-Nawāwī[180] yang membolehkan mengamalkan hadis daif dalam hal *faḍāil al-'amal* dengan persyaratan tertentu.

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa Ahmad Hassan meragukan keotentikan hadis daif bersumber dari Rasulullah, karena itu ia menolak penggunaannya walaupun untuk *faḍāil al-'amal*. Sedangkan Siradjuddin Abbas berpendapat sebaliknya, bahwa hadis daif tetap bersumber dari Rasulullah hanya saja transmisi (*sanad*-nya) sedikit lemah dan berbeda dengan hadis sahih atau *ḥasan*. Karena itu hadis daif bagi Abbas tidak semerta-merta harus dibuang, melainkan dapat digunakan dalam hal *faḍāil al-'amal*. Pendapat Siradjuddin Abbas tersebut sejalan dengan teori Muhammad Mustafa Azami, yang mengatakan bahwa istilah hadis tidak sahih (daif) bukan menunjukkan bahwa hadis tersebut palsu atau didustakan kepada Nabi saw. Istilah tidak sahih (daif) hanya menunjukkan bahwa adanya persyaratan yang ketat dalam menerima hadis Nabi.[181] Sedangkan sikap Ahmad Hassan yang tegas menolak penggunaan hadis daif, sejalan dengan pendapat

[179]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 183. Lihat juga: *Sejarah dan Keagungan*, 107.

[180]Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī, An-Nawāwī membolehkan beramal dengan hadis daif dalam hal *faḍāil al-'amāl* dengan persyaratan; 1) tingkat kedaifannya tidak parah, 2) berada di bawah *naṣ* lain yang sahih. 3) ketika mengamalkan tidak boleh meyakini ke-*ṡābit*-annya. Lebih lanjut lihat: al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ,* 351. Lihat juga: Aṣ-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Hadiṡ*, 210-212. Lihat juga As-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī*,vol. 1, 298-299.

[181]Muhammad Mustafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 649-650.

Muhammad ‘Ajāj al-Khaṭīb yang memilih pendapat yang lebih selamat yakni meninggalkan hadis daif.[182] Dalam hal ini terlihat Ahmad Hassan berkeinginan hanya menggunakan hadis-hadis yang lebih valid keotentikannya.

d. Pembagian Hadis

Menurut pengamatan Ahmad Hassan, ulama-ulama hadis membagi hadis menjadi dua bagian yakni yang boleh digunakan dan yang tidak boleh digunakan, sebagaimana ungkapannya:

> "...Ulama' hadis membagi hadis-hadis itu atas dua bagian, yaitu yang boleh dipakai dan yang tidak boleh dipakai. Hadis yang boleh dipakai pula terbagi kepada dua bagian, yaitu mutawatir dan *āḥād*. Hadis mutawatir itu ialah hadis yang didengar dari Nabi oleh orang banyak, lalu mereka sampaikan kepada orang banyak. Begitulah seterusnya hingga tercatat di kitab-kitab hadis. Adapun hadis *āḥād* itu, ialah hadis-hadis yang diriwayatkan dari Nabi oleh orang-orang yang tidak sebanyak yang meriwayatkan hadis mutawatir tadi. Hadis yang tak boleh dipakai pula terbagi kepada dua bagian, yaitu yang lemah riwayatnya dan yang palsu riwayatnya....".[183]

Dari ungkapan di atas dapat diketahui bahwa dalam pengamatan Ahmad Hassan, hadis yang boleh digunakan terbagi menjadi dua bagian, yakni mutawatir dan *āḥād*. Hadis mutawatir adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang jumlahnya banyak. Dalam hal ini, suatu hadis Nabi diterima oleh banyak sahabat, kemudian hadis tersebut disampaikan kepada para perawi sesudahnya yang jumlahnya juga banyak. Sedangkan hadis *āḥād* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang jumlahnya tidak sebanyak seperti kriteria yang disyaratkan dalam hadis mutawatir. Adapun hadis yang tidak boleh digunakan terbagi dua yakni hadis daif (lemah) dan *mauḍū'* (palsu). Menurut penulis, pendapat Ahmad Hassan yang membagi hadis menjadi mutawatir dan *āḥād* (tidak menyebutkan hadis *masyhūr*) terpengaruh dengan *muḥaddiṡīn* periode

[182]Al-Khaṭīb, *Uṣul al-Ḥadiṡ*, 352.
[183]Hassan, *Soal-Jawab,* vol. 1, 344.

awal[184] yang menempatkan hadis *masyhūr* menjadi bagian tersendiri dan mengklasifikasikan hadis hanya terbagi kepada mutawatir dan *āḥād*.

Berbeda dengan Ahmad Hassan, Siradjuddin Abbas dalam pembahasannya menyebukan bahwa hadis terbagi kepada empat, yakni, sahih, hasan, daif dan *mauḍū'*.[185] Adapun yang bisa dijadikan hujah untuk meng-*istinbāṭ*-kan hukum adalah hadis yang berkualitas sahih dan *ḥasan*, baik *ḥasan liẕātihi* maupun *ḥasan ligairihi*.[186] Sedangkan hadis daif tidak boleh dijadikan dalil hukum halal dan haram, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Pembagian hadis yang ditetapkan oleh Siradjuddin Abbas tersebut sedikit berbeda dengan para *muḥaddiṡīn* lain seperti, Muhammad 'Ajāj al-Khāṭib,[187] As-Suyūṭī[188] yang memposisikan hadis *mauḍū'* menjadi bagian tersendiri, tidak menyatu dengan pembagian hadis dari segi kualitas (sahih, *ḥasan*, dan daif).

Menurut penulis, pembagian hadis yang kemukakan oleh Ahmad Hassan di atas sebenarnya merupakan klasifikasi hadis dari aspek kuwantitas perawi. Dalam pembagian tersebut Ahmad Hassan sama sekali tidak menyebutkan posisi hadis sahih. Padahal pada umunya para ulama hadis memposisikan hadis mutawatir dan *āḥād* sebagai klasifikasi hadis dari kuantitas perawi yang meriwayatkannya. Sedangkan pembagian sahih, *ḥasan* dan daif merupakan klasifikasi hadis dari aspek kualitas *sanad*-nya.[189] Selain itu, hadis *āḥād* belum tentu sahih dan Ahmad Hassan pun dalam berbagai tulisannya sangat mementingkan kesahihan suatu hadis. Dengan demikian hadis *āḥād* yang diterima oleh Hassan tersebut adalah hadis *āḥād* yang berkualitas sahih dan *ḥasan*. Sedangkan Siradjuddin Abbas dalam hal ini mengklasifikasi hadis dari aspek kualitas, yang dalam pembahasannya lebih cenderung menekankan bahwa sahih dan *ḥasan* menjadi hujah untuk menetapkan hukum dan menerima hadis daif dalam hal *faḍāil al-'amāl*.

[184]Lebih lanjut lihat: Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis* (Bandung: Al-Ma'arif, 1974), 66.
[185]Abbas, *40 Masalah Agama*,vol. 4, 89.
[186]*Ibid*., 90.
[187]Lihat: Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ,* 61.
[188]Lihat: As-Suyūṭī, *Tadrīb ar-Rāwī,* vol. 1, 274.
[189]Lebih lanjut lihat: Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, 78- 117.

Terlepas dari perbedaan pandangan dari cara mengklasifikasi hadis di atas, namun yang jelas baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas dalam hal ini sependapat tentang kehujahan hadis mutawatir dan *āḥād* yang sahih sebagai sumber hukum Islam (digunakan) baik untuk masalah hukum maupun akidah. Hal ini berbeda dengan Mahmud Abū Rayyah yang cenderung menolak hadis *āḥād*. Abū Rayyah dalam tulisannya menyatakan hanya menerima hadis mutawatir untuk masalah akidah dan pokok-pokok ibadah. Adapun untuk selain keduanya, Abū Rayyah berpendapat tidak wajib hukumya menerima (berhujah) dengan hadis *āḥād*. Dalam pandangan Abū Rayyah, hadis mutawatir mengandung *yufīdu 'ilm al-yaqīn*, sahih dan *qaṭī' al-wurūd*, sedangkan hadis *āḥād* merupakan *ẓannī al-wurūd*.[190] Pandangan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tersebut lebih jauh berbeda lagi dengan G.H.A. Juynboll yang mengeluarkan teori *Common Link*.[191] Dalam teori ini hadis *āḥād* disebut dengan *single strand* (jalur tunggal). Menurut Juynboll hampir setiap *isnad* menunjukkan jalur tunggal yang merentang dari Nabi hingga para priwayat yang menjadi titik temu yang disebut *Common Link* pada abad II H./VIII M. *Common Link* inilah yang membuat hadis yang kemudian dinisbahkan pada periwayat sebelumnya sampai kepada Nabi, kemudian ia menyampaikan hadis itu kepada para periwayat berikutnya. Dengan demikian, Juynboll tidak mengakui keberadaan dan keabsahan hadis *āḥād* termasuk kriterianya yang dibuat oleh ulama hadis. Bagi Juynboll hadis *āḥād* termasuk hadis palsu yang dibuat oleh periwayat hadis yang menjadi *Common Link*, sehingga segala bentuk dan kriteria itu tidak relevan untuk dijadikan sebagai barometer keberadaan hadis *āḥād*.[192] Hadis *āḥād* dalam pandangan teori *Common Link* tidak

[190]Lihat: Maḥmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'Ala al-Sunnah al-Muḥammadiyah* (Kairo: Matba'ah Dār al-Ta'lif, 1958), 244, 350-351.

[191]*Common Link* (kaitan bersama) adalah istilah untuk seorang periwayat hadis yang mendengar suatu hadis dari seseorang yang otoritatif (berwenang) lalu ia menyandarkannya kepada sejumlah murid yang kemudian sejumlah murid tersebut menyampaikan lagi kepada dua atau lebih dari muridnya. Periwayat tersebut adalah periwayat pertama (tertua) yang disebut dalam *isnād* yang meneruskan hadis kepada lebih dari satu murid. Periwayat yang menjadi *Common Link* biasanya berasal dari *at-tābi'īn* atau *tābi' at-tābi'īn*. Jadi teori *Common Link* adalah teori yang mengatakan bahwa apa yang diklaim sebagai hadis Nabi adalah bukan bersumber dari Nabi atau sahabat akan tetapi dibuat oleh *Common Link* yang dalam *sanad* lebih banyak terjadi pada *at-tābi'īn* atau *tābi' at-tābi'īn*. Lihat: Idri, *Hadis dan Orientalis*, 201-202.

[192]*Ibid*., 336.

otentik dari Nabi dan karenanya tidak layak dijadikan dalil atau argumentasi ajaran-ajaran Islam.

Namun, bagi Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, hadis mutawatir dan *āḥād* dapat dijadikan hujah sebagai sumber ajaran Islam, walaupun terjadi perbedaan pada kedua ulama ini dalam mengamalkan hadis *āḥād* yang sahih jika *ta'āruḍ* dengan dalil lain (Alquran, hadis lain yang lebih kuat) sebagaimana penulis jelaskan pada bab-bab selanjutnya.

e. Penilaian Terhadap Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ-Muslim*

Dalam beberapa tulisannya, Siradjuddin Abbas menyatakan bahwa hadis atau sunah terutama riwayat Bukhari dan Muslim (*muttafaqun 'alaihi*) merupakan sumber hukum nomor dua setelah Al-Qur'an.[193] Alasan Abbas adalah, karena semua hadis dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* berkualitas sahih dan tidak ada yang daif. Pendapat yang mengatakan bahwa dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ada hadis daif merupakan pendapat yang tertolak karena bersumber dari orientalis yang tidak beragama Islam.[194] Menurut penulis, pendapat Abbas tersebut sejalan dengan pendapat para *muḥaddisīn* (*ahl as-sunnah*) yang memposisikan sunah atau hadis sebagai *maṣaḍir al-bayānī* (sumber penjelas Al-Qur'an).[195] Ahmad Hassan juga memberikan apresiasi yang tinggi terhadap kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim,* sebagaimana ungkapannya:

> ".....Tidak ada satu pun dari pada kitab-kitab hadis yang tidak terdapat di dalamnya hadis-hadis lemah. Ada yang sedikit dan ada yang banyak, kecuali Bukhari dan Muslim dapat dikatakan bahwa hampir semua, hadis-hadis yang tersebut di dalam dua kitab itu *ṣaḥiḥ al-riwāyat* walaupun ada hadis-hadis yang maknanya perlu diperbincangkan…..".[196]

[193]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 316.
[194]*Ibid*., 243-244.
[195]Al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṡ,* 34.
[196]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 14.

Dalam tulisannya yang lain Ahmad Hassan mengatakan:

> ".....Bacalah permulaan "*Muqaddimah-Fathul-Baari*" dan permulaan" *Syarah-Muslim-Lin Nawawie*". Pendeknya tidak ada seorang ahli hadispun yang cermat dan hati-hati untuk menerima hadis dengan memperhatikan rawi-rawinya, lebih dari pada Imam Bukharie. Yang kedua dari Bukharie, ialah muridnya, yaitu imam Muslim. Sungguhpun begitu, tetapi masih ada juga di dalam kedua-dua kitab yang tersebut, beberapa hadis yang lemah atau ada *ikhtilaf*-nya tentang shahnya dan ada pula beberapa hadis yang berlawanan dengan Quran".[197]

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Ahmad Hassan, kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥiḥ Muslim* merupakan kitab yang paling unggul dibanding kitab yang lain. Pengarang kedua kitab ini (Bukhari dan Muslim) merupakan orang sangat cermat, selektif dalam menerima hadis, karena itu kedua kitab ini dinilai *ṣaḥiḥ ar-riwāyah.*

Namun, terdapat perbedaan antara Ahmad Hassan dan Siaradjuddin Abbas dalam hal ini. *Pertama*, Ahmad Hassan mengakui bahwa kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥiḥ Muslim* merupakan kitab yang paling sahih (sah *sanad*-nya) dibanding kitab yang lain, akan tetapi di dalam kitab tersebut menurut Hassan juga terdapat hadis-hadis yang maknanya bertentangan dengan Al-Qur'an, sehingga berpeluang dinilai tidak sahih.[198] Karena itu bagi Hassan, tidak semua hadis sahih dalam kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* bisa langsung diamalkan. Sedangkan bagi Siradjuddin Abbas, semua hadis dalam kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* berkualitas sahih (tidak ada yang daif). Dalam hal ini Siradjuddin Abbas berbeda dengan Ahmad Hassan.

Ahmad Hassan hanya meragukan kesahihan suatu hadis (walaupun terdapat dalam *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*) jika hadis tersebut dalam pandangannya bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis yang lebih kuat. Sikap skeptis Ahmad Hassan ini tidak dapat disamakan dengan para orientalis seperti Schacht, Goldziher dan Juynboll sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya yang mengklaim semua hadis

[197]Hassan, *Soal-Jawab*, vol. 2, 695.
[198]*Ibid.*

(*sanad* dan *matan*) adalah palsu atau dibuat oleh para ulama. Bagi Ahmad Hassan tidaklah demikian. Hassan hanya meragukan hadis-hadis tertentu yang dinilainya tidak valid. Dalam hal ini Ahmad Hassan dapat dikatakan memiliki kesamaan dengan pendapat Azami bahwa hal tersebut hanya menunjukkan bahwa Ahmad Hassan memiliki persyaratan yang ketat dalam menerima hadis (lebih lanjut terlihat pada pembahasan bab V dari disertasi ini).

Kedua, Ahmad Hassan memberikan informasi tambahan yang tidak diberikan oleh Siradjuddin Abbas, yakni terkait jumlah hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Menurut penelitian Hassan, jumlah hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* secara keseluruhan (termasuk yang berulang-ulang) kurang lebih berjumlah 10.000, dan hadis yang bersih tanpa pengulangan berjumlah 4000.[199] Menurut pengamatan penulis, hitungan Ahmad Hassan tersebut berbeda dengan hitungan Ibn as-Ṣalāh. Menurut Ibnu as-Ṣalāh sebagaimana dikutip oleh Az-Zahrānī, untuk kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* total jumlah hadis dengan pengulangan berjumlah 7275, sedangkan tanpa pengulangan berjum1ah 4000.[200] Untuk kitab *Ṣaḥīḥ Muslim,* hadis dengan pengulangan berjumlah 12000, sedangkan tanpa pengulangan berjumlah 4000.[201] Terlepas dari benar atau salah penghitungan Ahmad Hassan, namun hal tersebut menggambarkan bahwa Ahmad Hassan memiliki semangat ilmiah yang sangat tinggi khususnya dalam studi hadis. Karena bagaimanapun Ahmad Hassan telah melakukan penghitungan tersebut secara manual.

f. Penilaian *al-Jarḥ wa at-Ta'dīl* Terhadap Perawi Hadis

Menurut Ahmad Hassan, untuk menilai keadaan *sanad* suatu hadis, terlebih dahulu hendaklah dipelajari biografi para perawi yang meriwayatkannya. Biografi semua perawi hadis (mulai dari tingkatan sahabat sampai *mukharrij*) tercatat dengan lengkap dalam kitab-kitab *rijāl al-ḥadīṡ*.[202] Adapun nama-nama kitab *rijāl* yang sering dipakai

[199]Hassan, *Soal-Jawab*, vol. 4, 1498.

[200]Lihat: Muhammad Maṭar ibn Az-Zahrānī, *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyah* (Bairūt: Dār al-Khudair, 1991), 141.

[201]*Ibid*. Lihat juga: Saīd Ibnu 'Abdillah al-Humaidī, *Manāhij al-Muḥaddiṡīn* (Riyāḍ: Dār al-'Ulūm, t.t.), 36.

[202]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 4. Lihat juga: *Soal-Jawab*, vol. 2, 697.

oleh Ahmad Hassan adalah *Tahżīb at-Tahżīb*, karya Ibn Ḥajar al-'Asyqalānī, *Lisān al-Mīzān,* karya Ibn Ḥajar, *Mīzān al-'Itidāl*, karya Aż-Żahabī, *al-Iṡabah*, karya Ibn Ḥajar, *Ushūd al-Ghābah*, karya Ibn Ḥajar, *al-Tārīkh al-Kabīr,* karya Imam al-Bukhārī, *al-Fihriṡ*, karya Ibn Nadim, *al-Badr at-Ṭāli'*, karya Asy-Syaukānī, *al-Jarḥu wa at-Ta'dīl*, karya Abū Hātim Ar-Rāzī, *al-Durar al-Kāminah*, karya Ibn Ḥajar, *Nuzat al-Khawāṭir*, Abd al-Hayyi al-Hasanī, *Tajīl al-Manfa'ah*, karya Ibn Ḥajar, *Ṭabaqāt al-Mudallisīn*, karya Ibn Ḥajar, dan kitab *'Ilāl al-Ḥadīṡ* karya Ibn Abī Hātim.[203] Dari fakta-fakta di atas terlihat Ahmad Hassan memiliki perhatian yang tinggi terhadap biografi atau *tārīkh* para perawi, karena ia telah mengoleksi dan membaca berbagai kitab *rijāl al-hadīṡ*.

Dalam memberi penilaian kepada para perawi, Ahmad Hassan sangat ketat (*mutasyaddid*).[204] Hal ini terlihat dari; *Pertama*, Ahmad Hassan menolak perawi yang *majhūl* (biografinya tidak ditemukan dalam kitab kitab *rijāl*).[205] *Kedua*, Ahmad Hassan menolak (menganggap tidak sah/tidak sahih) hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lemah. Sebagaimana ungkapannya:

> "…..Suatu hadis tidak teranggap sah, apabila di *sanad*-nya ada seorang rawi yang lemah. Sifat lemah itu, dikata rawi anu pendusta, pembohong, tiang kedustaan, dajjal pemalsu, dan yang paling ringan dikata: rawi anu lembek, jelek hafalannya ditentangnya ada pembicaraan, dia itu diperbincangkan; dan ada pula dengan lain-lain lafadz, seperti si anu lemah, ditinggalkan tidak berharga, jelek kesalahannya, *munkar*, dan lain-lain…..".[206]

---

[203]*Ibid*, 34-35.

[204]Dalam kontek ilmu hadis istilah *mutasyaddid* digunakan untuk menunjukkan kritikus yang ketat dalam men-*tajrīḥ* yakni sulit dalam memberi *ta'dīl* dan mudah dalam memberi *jarḥ*, seorang kritikus dapat dikatakan *mutasyaddid* apabila kritikus tersebut memberikan penilaian *jarḥ* kepada priwayat yang dinilai *ta'dīl* oleh kritikus lain. Lihat: Mahmud Ali Fayyad, *Metodologi Penetapan Kesahihan Hadis Nabi*, terj. Zarkasyih Chumaidiy (Bandung: Pustaka Setia, 1998), 88-90.

[205]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 5.

[206]*Ibid.*, 13.

Ketiga, Ahmad Hassan lebih mendahulukan *jarḥ* dari pada *ta'dīl* ketika terjadi pertentangan dalam menilai perawi hadis.[207] Dalam kontek ini, Ahmad Hassan langsung menolak (menganggap tidak adil) hadis-hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lemah (terkena *jarḥ*), tanpa melihat pertimbangan lain, misalnya tingkatan *jarḥ* dan pendapat ulama yang men-*ta'dīl* perawi tersebut.

Siradjuddin Abbas tidak banyak membicarakan tentang *al-jarḥ wa at-ta'dīl*. Menurut pengamatan penulis, Siradjuddin Abbas dalam menilai perawi hadis lebih dominan menggunakan kitab *Mīzān al-'Itidāl* karya Aż-Żaḥabī,[208] di samping langsung merujuk ke penilaian para ulama yang men-*jarḥ* atau men-*ta'dīl* para perawi di dalam berbagai kitab syarah hadis seperti *Fatḥ al-Bārī, Ṣaḥīḥ Muslim bi Sayrḥ An-Nawāwī, Syarḥ al-Muhażżab, Nail al-Auṭār,* dan lain-lain.

Walaupun demikian, dapat disimpulkan bahwa baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas sama-sama memiliki perhatian yang tinggi terhadap biografi para perawi. Hanya saja Ahmad Hassan lebih banyak memiliki kitab-kitab *rijāl*, bahkan pada masanya Ahmad Hassan telah mengoleksi dan membaca kitab-kitab *rijāl* yang langka dan jarang dimiliki. Dalam men-*ta'dīl* para perawi, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas hanya menerima perawi yang menurutnya memenuhi kriteria ke-*ṡiqqah*-an, yakni adil dan *ḍabīṭ,* hanya saja dalam menilai *jarḥ*, Ahmad Hassan terkenal sangat ketat (*mutasyaddid*) sebagaimana yang telah penulis paparkan di atas.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas mengikuti metode para ulama hadis terdahulu yang merumuskan ilmu *al-jarḥ wa at-ta'dīl* dengan meneliti kualitas para perawi dalam kitab-kitab *rijāl al-hadiṡ*. Walaupun sikap kedua ulama tersebut sedikit berbeda dengan teori *isnad cum matan analiysis* yang dirumuskan oleh Harald Motzki. Melalui teori tersebut Motzki berpendapat bahwa;[209] kualitas seorang perawi tidak hanya didasarkan pada komentar ulama tentang perawi tersebut (*al-jarḥ wa at-ta'dīl*) tetapi juga didasarkan pada kualitas *matan* hadis yang diriwayatkan.

---

[207]*Ibid.*, *Soal-Jawab*, vol.2, 696.

[208]Lihat misalnya Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 294, 304. vol. 2, 117-118, 167. vol.4, 89, 135.

[209]Lebih lanjut lihat: Idri, *Hadis dan Orientalis*, 219-224. Atau lihat kembali catatan kaki nomor 29 pada bab I dari disertasi ini.

Dari paparan di atas penulis berpendapat, konstruksi *muṣṭalaḥ al-ḥadīṡ* yang dikeluarkan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas pada hakikatnya bukanlah merupakan sesuatu yang baru, akan tetapi merupakan gabungan dan rumusan yang telah ditetapkan oleh para ulama sebelumnya. Secara umum konsep ilmu hadis kedua ulama ini tidak begitu banyak perbedaan, hanya saja terdapat beberapa catatan pokok yang membedakan Ahmad Hassan dengan Siradjuddin Abbas, yakni: 1) konsep pembagian dan penggunaan hadis, 2) *tasyaddud* dalam *al-jarḥ wa at-ta'dīl* 3) dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* terdapat hadis yang bertentangan dengan Al-Qur'an.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Ahmad Hassan membagi hadis menjadi dua klasifikasi yakni yang boleh digunakan (mutawatir dan *āḥād* yang sahih, hasan) dan yang tidak boleh digunakan (daif dan *mauḍū'*) walaupun dalam masalah *faḍāil al-'amāl*. Sementara Siradjuddin Abbas membolehkan penggunaan hadis daif dalam masalah *faḍāil al-'amāl* sepanjang daif ringan. Bagi Siradjuddin Abbas semua hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* berkualitas sahih tidak ada yang daif sementara Ahmad Hassan sebaliknya. Tiga hal tersebut merupakan spesifikasi *muṣṭalaḥ al-ḥadīṡ* Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sebagaimana yang penulis paparkan pada bab berikutnya.

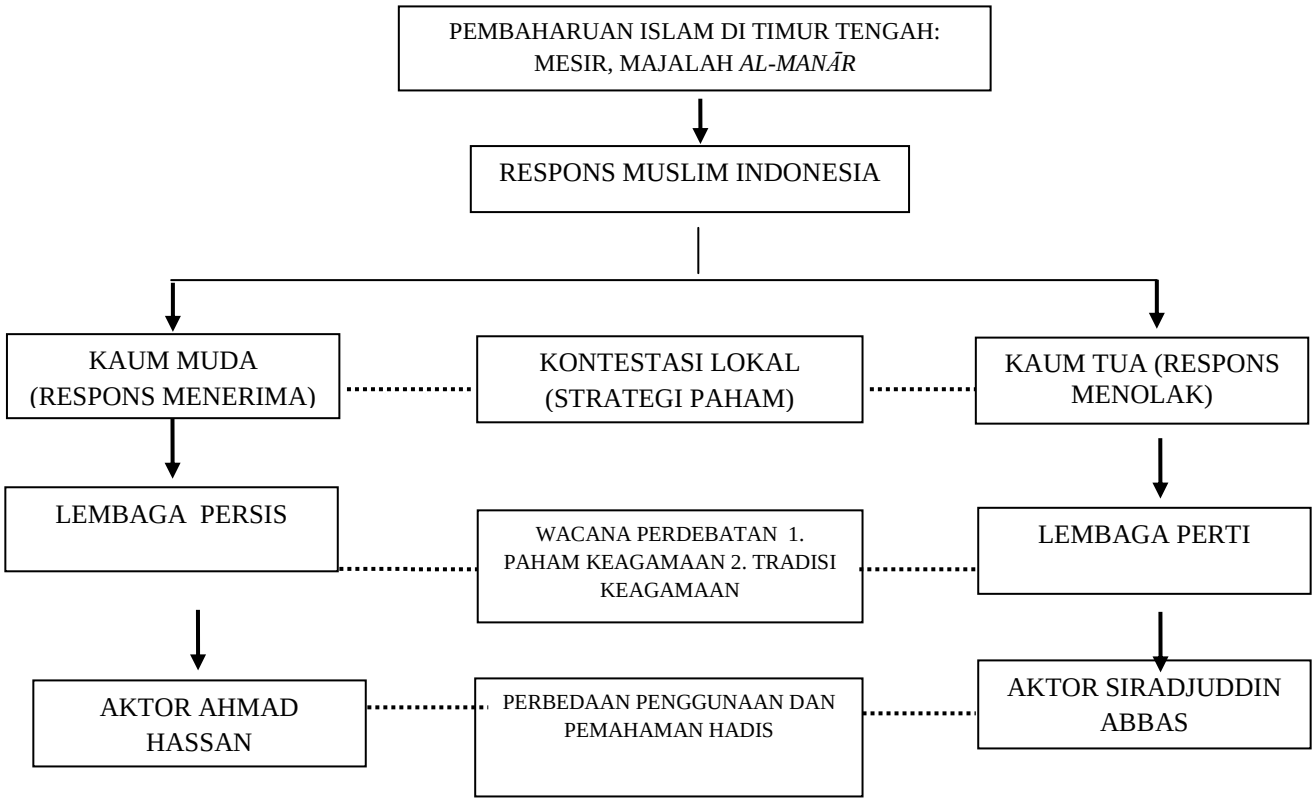
BAB 3
PERBEDAAN PAHAM KEAGAMAAN DAN PENGGUNAAN HADIS AHMAD HASSAN DAN SIRADJUDDIN ABBAS

Terdapat dua ide utama dari perbedaan paham keagamaan dan penggunaan hadis kedua tokoh tersebut, yaitu: *Pertama*, mendeskripsikan wacana perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam paham keagamaan. *Kedua*, mendeskripsikan perbedaan kedua ulama ini dalam penggunaan dan pemahaman hadis. Namun sebagai pengantar pembahasan, pada awal bab ini terlebih dahulu dijelaskan karakteristik perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas.

Pertama, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan pelanjut atau pelaksana perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda melalui organisasi PERSIS dan PERTI. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya, PERSIS merupakan organisasi Kaum Muda (reformis) yang fokus dalam pembentukan paham keagamaan. Organisasi ini melalui tokohnya Ahmad Hassan menolak dan membantah paham keagamaan Kaum Tua (tradisionalis) seperti antara lain orang-orang PERTI yang mereka anggap bercampur dengan takhayul, bidah, khurafat, tidak berdasarkan kepada Al-Qur'an Hadis, dan terikat dengan mazhab (taklid).

Siradjuddin Abbas melalui organisasi PERTI mempertahankan paham keagamaan Kaum Tua dari berbagai serangan kaum reformis seperti PERSIS. Dalam mempertahankan paham keagamaan, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas banyak menggunakan hadis-hadis Nabi. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa terjadi perdebatan (konflik pemikiran) antara Kaum Tua dan Kaum Muda dalam paham keagamaan. Pada pertengahan abad XX Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan pelaksana perdebatan tersebut melalui lembaga PERSIS dan PERTI dengan menggunakan hadis-hadis Nabi untuk mendukung paham keagamaan masing-masing. Untuk memudahkan perbandingan dari perdebatan tersebut penulis ilustrasikan dalam bentuk bagan sebagai berikut:

Bagan 3.1 :
Kontestasi, Wacana, dan Aktor



Dari tabel di atas dapat dipahami, terdapat tiga variabel yang terkait dengan perdebatan tersebut yakni; kontestasi, wacana dan aktor. Respons terhadap purifikasi Islam telah melahirkan kontestasi lokal di Indonesia antara Kaum Muda dan Kaum Tua melalui lembaga PERSIS dan PERTI.

Sedangkan paham keagamaan merupakan wacana perdebatan, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan aktor perdebatan.

Kedua, perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tidak dalam bentuk perdebatan langsung (lisan), akan tetapi berbentuk kontestasi pemikiran atau perdebatan secara tulisan ketika mereka berkiprah di PERSIS dan PERTI sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada bab sebelumnya. Untuk memudahkan pemahaman, maka di bawah ini penulis deskripsikan perbandingan dalam bentuk tabel berikut:

Tabel Strategi Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam Pengembangan Paham Keagamaan Pada Pertengahan Abad XX

No	Aspek Strategi	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Keterangan
1	Pengembangan Paham Keagamaan	Langkah-langkah yang dilakukan: a. Pembinaan Madrasah; menata Madrasah PERSIS di Bangil dan di Bandung b. Penerbitan: Majalah: *(Pembela Islam, al-Fatwa, al-Lisān, Majalah Aliran Islam, Lasykar Islam, Daulah Islamiyyah, Suara Ahlu Sunnah Waljamaah, al-*	Langkah-langkah yang dilakukan: a. Pembinaan Madrasah; menata dan mengembangkan kurikulum Madrasah-madrasah Tarbiyah Islamiyah yang sudah ada. b. Penerbitan Majalah: (*al-Mīẓān, SOEARTI* (Suara Tarbiyah Islamiyah), *Inshaaf, SUPER, al-Imām, Dewan Puteri*, Surat kabar *Harian Fajar*, Surat kabar	Politik Identitas

No	Aspek Strategi	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Keterangan
		Hikam, al-Muslimūn, Risalah dan *Pandji Islam*) Buku-Buku: (*Soal Jawab Jilid 1-4*, *At-Tauḥīd*, *Tafsīr al-Furqān*, *Tarjamah Bulughul Marām*, *Pengajaran* Shalat, *Kesopanan Tinggi, Risalah Al-Fatihah, Risalah Jum'ah, Risalah Zakat, Risalah Riba, Risalah Haji, Risalah Ijma', Risalah Qiyas, Risalah Madzhab, Risalah Taqlid, Risalah Ahmadiyah, Wanita Islam) c. Berkiprah di Politik: Ahmad Hassan tidak berpolitik praktis, tetapi memotivasi dan mengutus kader-kader PERSIS antara lain M. Natsir berkiprah di	*Harian Jihad*, Surat kabar *Nyiur Melambai*). Buku-buku: (*I'tiqad Ahlussunnah Wal Jamaah, Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, *40 Masalah Agama*-Jilid I-4, *Kumpulan Soal Jawab Keagamaan*, *Kitab Fiqih Ringkas*, *Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad,* dan *Perjalanan Hidup Nabi Muhammad saw.*. c. Berkiprah di Politik: Siradjuddin Abbas berpolitik praktis dengan mendirikan partai politik PI PERTI dan Siradjuddin Abbas langsung sebagai ketua partai	

No	Aspek Strategi	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Keterangan
		Masyumi. d. Tabligh dan Debat. Terkenal suka melakukan perdebatan lisan kepada kelompok manapun.	d. Tabligh dan Debat. Lebih fokus melakukan perdebatan secara tulisan ketimbang perdebatan secara lisan. Sebagai upaya memperkuat interen dan pertahanan dari serangan–serangan Kaum Muda waktu itu	

Dari tabel di atas dapat diketahui bahwa, penerbitan majalah dan buku merupakan strategi yang dominan dilakukan secara berimbang. Melalui strategi tersebut Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas menyampaikan paham keagamaannya secara tertulis, sehingga perdebatan mereka dalam paham keagamaan tetap dapat dipelajari sampai sekarang.

A. Perbedaan dalam Masalah Keagamaan

1. Paham Keagamaan

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas memiliki pemahaman keagamaan yang sangat berbeda dan keduanya memperebutkan klaim kebenaran dari paham keagamaan masing-masing. Namun dari sekian banyak pendapat mereka tersebut terdapat beberapa hal yang menjadi pokok-pokok pemikirannya yang dipandang penting ketika mereka menjadi tokoh PERSIS dan PERTI. Sungguhpun bukan hanya itu perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, namun setidaknya setiap paham keagamaan mereka dapat dihubungkan dengan empat hal pokok, yakni, pendapat mereka tentang 1) sumber hukum Islam, 2)

ijtihad, *ittibā'*, taklid (bermazhab), 3) bidah, 4) istilah Ahlussunnah Waljamaah. Empat hal ini dianggap penting karena pada pertengahan abad XX menjadi persoalan yang hangat diperbincangkan umat Islam Indonesia, baik yang setuju maupun yang tidak setuju.

a. Sumber Hukum Islam

Ahmad Hassan tidak pernah membatasi secara tegas jumlah sumber hukum Islam, tetapi yang pokok menurutnya adalah Al-Qur'an dan Hadis/Sunah. Sedangkan *ijmā'* dan *qiyās* sesungguhnya tidak berdiri sendiri tetapi tetap merujuk kepada dua sumber itu. Menurut Hassan, *ijmā'* yang diterima sebagai sumber hukum Islam adalah *ijmā'* sahabat, karena tidak mungkin sahabat ber-*ijmā'* kecuali bersumber dari Nabi.[210] Hal ini berarti *ijmā'* sahabat tidak berdiri sendiri dan tidak perlu dijadikan sumber pokok hukum Islam seperti Al-Qur'an dan Hadis.

Hassan membolehkan *qiyās* digunakan sebagai cara penetapan hukum, asal dalam masalah keduniaan dan hukum tersebut diambil dari Al-Qur'an dan sunah.[211] Sedangkan dalam masalah ibadah, Hassan menolak sama sekali adanya *qiyās*, karena pemakaian *qiyās* dalam hal ini berarti penambahan baru dalam ibadah.[212] Setiap ibadah selain yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasulullah adalah termasuk bidah.[213] Karena itu *qiyās* dalam pandangan Hassan tidak berdiri sendiri dan bukan sumber pokok hukum Islam.

Siradjuddin Abbas keberatan dengan pendapat Hassan tersebut. menurutnya, sumber hukum Islam adalah Al-Qur'an, hadis, *ijmā'* dan *qiyās*. Al-Qur'an dan hadis adalah sumber pokok, sedangkan *ijmā'* dan *qiyās* sebagai pembantu (jika hukum tersebut tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis).[214] Dalam pandangan Siradjuddin Abbas, mazhab Syafi'i lebih agung ketimbang mazhab yang lain,[215] karena semua fatwa-fatwa dalam mazhab Syafi'i berdasarkan Al-Qur'an, hadis, *ijmā'*, dan *qiyās*, tidak ada yang keluar

[210]Ahmad Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agam*a, cet. ke-15, vol.1 (Bandung: CV Diponegoro, 2007), 93. Lihat juga: vol.4, 1546. Untuk analisis lebih mendalam Lihat: Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 26.

[211]*Ibid.*, 389.

[212]Ahmad Hassan, *Risalah Qiyās* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), 455-456.

[213]Mughni, *Hassan Bandung*, 27. Lihat juga: Rafid Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 80.

[214]Hassan, *Soal-Jawab*, vol.2, 316.

[215]Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, cet. ke-6 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994), 112.

dari itu.[216] Jika Ahmad Hassan menolak *qiyās* dalam ibadah, Siradjuddin Abbas justru menerima atau menggunakan *qiyās* dalam masalah ibadah.[217] Dalam pandangan Siradjuddin Abbas, *qiyās* digunakan baik dalam masalah ibadah maupun selainnya.

Perdebatan selanjutnya antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas adalah tentang penggunaan hadis atau sunnah sebagi sumber hukum Islam. Menurut Ahmad Hassan, hadis terbagi kepada dua bagian, yakni yang boleh digunakan dan yang tidak. Hadis yang boleh digunakan menjadi dua bagian, yaitu mutawatir dan *āḥād*. Namun menurut Hassan, untuk mengamalkan hadis yang bisa digunakan tersebut (sahih riwayatnya) diperlukan persyaratan berupa; hadis tersebut tidak bertentangan dengan Al-Qur'an atau hadis yang lebih kuat.[218] Sedangkan hadis yang tidak boleh digunakan dibagi menjadi dua yakni hadis daif (lemah) dan *mauḍū'* (palsu). Kedua hadis ini tidak boleh digunakan unuk menetapkan suatu hukum halal, haram, sunnah atau makruh. Hadis daif hanya boleh digunakan sebagai pembantu keterangan. Sedangkan penggunaan hadis daif untuk *faḍāil al-'amāl*, Ahmad Hassan sangat keberatan, karena betapapun hadis daif adalah hadis yang tidak diakui atau "tidak sah" bersumber dari Nabi.[219] Mengamalkan hadis daif menurut Ahmad Hassan sama halnya dengan melakukan bidah,[220] yakni melakukan ibadah yang tidak dikerjakan oleh Rasulullah.

Pendapat Ahmad Hassan tersebut mendapatrespon keras dari Siradjuddin Abbas, terutama tentang definisi dan penggunaan hadis daif, sebagaimana ungkapannya:

> "Ada juga orang[221] yang membidahkan amal ibadat yang berdasarkan hadis dha'if. Pendapat yang macam begini adalah keliru kalau tidak akan dikatakan salah besar. Hadis dha'if bukanlah hadis yang maudhu' (hadis dibuat-buat),

[216]Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, cet, ke-27 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), vol. 1, 10.

[217]Siradjuddin Abbas menggunakan metode *qiyās* dalam menetapkan hukum sunah melafazkan *uṣallī*. Lihat Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 237-238.

[218]*Ibid*., vol.1, 345.

[219]Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 343-344, vol.3, 1149.

[220]*Ibid*., vol. 3, 1149.

[221]Orang yang dimaksud oleh Siradjuddin Abbas tersebut adalah jelas Ahmad Hassan. Karena Ahmad Hassan pada masa itu merupakan orang yang sangat tegas membidahkan beramal dengan menggunakan hadis daif sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

tetapi hanyalah hadis yang lemah *sanad*-nya, dan bukanlah hadis yang tidak benar, bukan hadis bohong, karena hadisnya dari Nabi juga..... (karena itu) dalam mazhab Syafi'i hadis dha'if tidak dipakai dalam penegak hukum, tetapi dipakai untuk dalil bagi fadhailul amal, yakni amal ibadat yang sunnat-sunnat, yang tidak bersangkutan dengan orang lain seperti zikir, doa, tasbih, wirid dan lain-lain."[222]

"…..Pemakaian kalimat "tidak shah" untuk hadis da'if adalah pemakaian yang disengaja untuk mengelirukan".[223]

Dari kutipan di atas dapat diketahui, Siradjuddin Abbas menolak keras pendapat Ahmad Hassan, bahkan bantahan Abbas dalam hal ini terkesan emosional. Bagi Abbas, hadis daif boleh digunakan dalam hal *faḍāil al-'amāl* dengan persyaratan kedaifan hadis tersebut bersifat ringan.

b. Ijtihad, *ittibā*', taklid (bermazhab)

Ahmad Hassan melalui PERSIS-nya menolak taklid dan menganjurkan umat Islam untuk berijtihad dan tidak terikat dengan mazhab seperti mengikat diri dengan Mazhab Syafi'i.[224] Sebagai guru PERSIS Ahmad Hassan berpendapat bahwa bermazhab sama dengan bertaklid, dan hal ini tidak hanya dilarang oleh Allah dan Rasul, tetapi juga oleh imam-imam mazhab itu sendiri.[225] Melalui sarana organisasi, Ahmad Hassan melakukan langkah-langkah untuk melemahkan pendapat yang waktu itu sudah mengakar di masyarakat bahwa pintu ijtihad sudah tertutup.[226] Usaha-usaha tersebut antara lain melalui tulisan, sebagaimana ungkapannya:

"Taqlied itu dilarang oleh agama..... Bukan Allah saja yang melarang orang-orang bertaqlied, tetapi imam-imam yang mereka taqliedi itu sendiri melarang keras orang-orang yang bertaqlied kepada mereka..... Heran kita memikirkan orang sekarang mereka mengaku bertaqlied kepada imam-imam,

[222]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.3,182-183.
[223]*Ibid.*, vol. 4, 112.
[224]Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad PERSIS*, cet. ke-1 (Bandung: Tafakur, 2006), 7 dan 80.
[225]Ahmad Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 390.
[226]Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*, 76-77.

> padahal Allah, Rasulnya, dan imam-imam yang mereka taqliedi sendiri melarang mereka bertaqlied.[227]

Ahmad Hassan juga mengatakan:

> "Orang-orang kita disini mengaku menurut (mengikut, pen) imam Syafi'i, maka cobalah mereka dan guru-guru mereka yang 'alim tunjukkan satu perkataan imam Syafi'i tentang membenarkan orang taqlied....."[228]

Ungkapan Ahmad Hassan tersebut tentu saja ditujukan kepada kelompok Islam tradisionalis atau Kaum Tua di Indonesia waktu itu, terutama person atau organisasi yang terang-terangan mengikat diri dengan mazhab Syafi'i seperti Siradjuddin Abbas dengan PERTI-nya.

Siradjuddin Abbas sebagai tokoh dan ketua PERTI berpendapat sebaliknya, menurutnya untuk berijtihad diperlukan persyaratan yang sangat banyak dan ketat yang sulit didapatkan. Karena itu, orang yang tidak memenuhi persyaratan mujtahid, harus *ittibā'* atau bertaklid dengan mazhab yang ada misalnya mazhab Syafi'i.[229] Bahkan bagi orang yang ilmunya tidak sampai ke derajat mujtahid maka wajib hukumnya bertaklid kepada imam mazhab.[230] Siradjuddin Abbas mengatakan :

> "Memaksakan atau mewajibkan supaya seluruh umat berijtihad atau menjadi mujtahid adalah pekerjaan "gila" karena hal itu sama dengan memikulkan sesuatu beban yang berat kepada seseorang yang tidak bisa memikulnya"[231]

Dari kutipan di atas, terlihat jelas bahwa pada pertengahan abad XX, isu ijtihad merupakan isu sentral yang diperdebatkan Kaum Tua dan Kaum Muda sejak awal abad XX. Isu tersebut berkisar antara kewajiban bermazhab dengan tidak bermazhab.

---

[227]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 390-391.

[228]*Ibid.*

[229]Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 52. Lihat juga: Alaidin Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah; Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 112-113.

[230]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 195.

[231]*Ibid.*, vol, 2, 257.

Substansi penolakan Siradjuddin Abbas adalah pendapat Ahmad Hassan yang mengharamkan taklid.

c. Bid'ah

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda dan berdebat tentang definisi atau terminologi bidah. Menurut Ahmad Hassan, bidah adalah perbuatan atau ucapan yang bersifat keakhiratan (bukan keduniaan) yang dilakukan sesorang untuk maksud beribadah kepada Allah, tetapi tidak ada keterangan dari agama atau tidak bersumber dari Al-Qur'an dan hadis (tidak ada dalilnya).[232] Hassan juga berpendapat bahwa semua bidah dalam keagamaan adalah *ḍalālah*.[233] Siradjudddin Abbas tidak setuju atau keberatan dengan pendapat Ahmad Hassan tersebut.[234] Menurutnya, bidah bukanlah sesuatu yang tidak ada dalilnya, tetapi suatu amalan agama yang tidak dikenal pada zaman Rasulullah saw. dan diadakan sesudah Rasulullah saw. wafat.[235] Bagi Siradjuddin Abbas, walaupun suatu amalan ada dalilnya seperti terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bahwa Umar memerintahkan shalat tarawih berjamaah di masjid selama bulan Ramadhan sebanyak 20 rakaat, membukukan Al-Qur'an pada masa Abu Bakar, akan tetapi karena hal tersebut belum ada pada masa Rasulullah, maka tetap dinamakan bidah tetapi bidah yang *ḥasanah*, bukan bidah *ḍalālah*.[236] Jika dirinci lagi, bidah terbagi kepada lima hukum Islam yakni ada bidah wajib, sunah, mubah, makruh, dan bidah haram.[237] Dalam pandangan Abbas, tidak semua bidah diharamkan.

Ahmad Hassan tidak setuju dengan pembagian bidah terbagi kepada hasanah dan *ḍalālah*, atau terbagi menjadi lima hukum Islam (wajib, sunnah, jaiż/mubah, makruh, haram). Sebagaimana ungkapannya:

---

[232]Hassan, *Pengajaran Shalat*, cet. ke-36 (Bandung: CV. Diponegoro, 2007), 305.

[233]Hassan, *Soal Jawab*, vol 2, 738-744.

[234]Bantahan tersebut ditulis oleh Siradjuddin Abbas dalam buku *40 Masalah Agama*, dalam buku tersebut Siradjuddin Abbas menyebutkan bahwa ada orang berpendapat dalam sebuah buku bahwa bidah adalah sesuatu yang tidak ada dalil, kalau ada dalil maka bukan bidah namanya. Dari ungkapan tersebut jelas buku yang dimaksud oleh Siradjuddin Abbas tersebut buku *Soal Jawab* Ahmad Hassan.

[235]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 194.

[236]*Ibid.*

[237]*Ibid*, 189-192.

> "Yang mengatakan tidak ada pembagian bidah atas lima perkara itu bukan (hanya, pen.) kami Kaum Muda, tetapi sudah ditolak orang yang sudah lebih lima ratus tahun; seorang dari pada mereka itu ialah imam Abu Ishak Ibrahim Asysyathibi..... Ringkasnya (menurut Syatibi dalam kitab *al-'Itiṣām*, pen) bahwa bidah di dalam Syara' itu kalau kita bagi-bagi atas wajib, makruh, sunnat dan harus, berarti bidah itu mempunyai ketentuan hukum. Sesuatu yang mempunyai ketentuan hukum itu, bukan bidah lagi, karena yang kita katakan bidah ialah sesuatu yang tidak ada contohnya di agama". [238]

Siradjuddin Abbas menanggapi ungkapan Siradjuddin Abbas tersebut dengan ungkapan:

> "Syatibi bukan Nabi, kalau ia tidak setuju dengan sesuatu pendapat orang lain, itu tidak apa-apa. Biarlah Syatibi berjalan pada jalannya dan kita berjalan pada jalan yang lain..... Syatibi tidak menganut mazhab baik mazhab Maliki atau Hanbali karena itu wajar jika pemikirannya berbeda dengan Ahlussunnah Waljamaah.....Kalau semua bidah dikatakan dhalalah maka dhalalah pulalah kitab *al-'Itisham* (karangan Syatibi, pen) karena kitab itu tidak terkenal pada masa Nabi dan juga tidak ada suatu hadis dan Al-Qur'an yang menyuruh Syatibi mengarang kitab *al-'Itiṣām*".[239]

Kutipan di atas menggambarkan bahwa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas saling adu argumen dalam memperdebatkan terminologi bidah, bahkan dalam adu argumen tersebut, kedua ulama ini saling menggunakan retorika untuk memperkuat pendapat masing.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas bersikukuh dengan pendapat masing-masing. Dengan pendiriannya tentang terminologi bidah, Ahmad Hassan menolak bacaan "*uṣallī*" ketika hendak memulai shalat,[240] bacaan *wabiḥamdihi* dalam tasbih ruku'

[238]Hassan, *Soal -Jawab*, vol. 2, 742.
[239]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 194-195.
[240]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2, 738.

dan sujud[241], bacaan *sayyidinā* dalam selawat tasyahud,[242] doa qunut selain qunut *nāẓilah*[243], dan *qadā'uṣṣalah* yakni mengerjakan (membayar kewajiban) shalat diluar waktunya[244], karena hal itu semua menurut Ahmad Hasan adalah bidah.

Untuk menolak pendapat Ahmad Hassan tersebut, Siradjuddin Abbas menulis buku *40 Masalah Agama*, dalam buku ini ia menyatakan penolakannya terhadap amalan-amalan yang dibidahkan oleh Ahmad Hassan. Bantahan atau penolakan tersebut ditulis dalam sebuah bab khusus. Dalam tulisannya Siradjuddin Abbas berpendapat bahwa membaca *uṣallī* adalah sunah bukan bidah[245], membaca lafaz *sayyidinā* dalam selawat ketika tasyahud adalah sunah (*afḍal*) bukan bidah,[246] qunut Subuh adalah sunah bukan bidah,[247] meng-*qaḍa* shalat dibolehkan (berdasarkan sunah).[248] Dalam pandangan Abbas semua amalan tersebut tidak dapat dikatakan bidah, karena terdapat sunah yang menjelaskannya.

d. Term Ahlussunnah Waljamaah

Dalam bidang teologi, Siradjuddin Abbas secara terang-terangan menganut paham Ahlussunnah Waljamaah teologi Asy'ariyah dan Māturīdiyah. Sedangkan Ahmad Hassan tidak mengikat diri dengan teologi tertentu, tetapi menfokuskan diri dengan memberantas akidah yang tidak sesuai dengan Islam atau tercampur oleh takhayul bidah dan khurafat.

Kedua ulama ini berdebat dalam memahami term Ahlusunnah Waljamaah. Siradjuddin Abbas memahaminya dengan paham atau 'itikad yang dianut oleh Nabi Muhammad saw. dan para sahabat-sahabatnya sebagaimana yang telah dirumuskan oleh Imam Abū Ḥassan Ali al-Asy'arī (Asy'ariyah) dan Abū Manṣūr al-Māturīdī (Māturīdiyah), dan dalam fikih menganut salah satu mazhab empat (Hanafi, Hanbali, Syafi'i dan Maliki).[249] Bagi

[241]*Ibid*., 128.
[242]*Ibid*., 143.
[243]*Ibid*., 129.
[244]*Ibid*., 170. Lihat juga; Mughni, *Hassan Bandung*, 32.
[245]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, h, 194-195.
[246]*Ibid*., vol. 3, 364.
[247]*Ibid*., vol. 1, 166.
[248]*Ibid*., vol. 2, 146-148.
[249]Siradjuddin Abbas, *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaah*, cet. ke-27 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 16. Lihat juga: Abbas, *40 Masalah Agama,* vol. 3, 195.

Siradjuddin Abbas, paham Ahlussunnah Waljamaah teologi Asy'ariah dan Māturīdiyah merupakan satu-satunya teologi yang benar. Paham lain seperti Syi'ah, Khawarij, Mu'tazilah, Jabariyah, Qadariyah adalah paham yang sesat, salah, kafir dan harus diberantas.

Akan tetapi dalam fikih, Abbas masih mengakui kebenaran mazhab empat walaupun ia memilih mazhab Syafi'i. Dalam berbagai tulisannya Abbas cenderung berpendapat bahwa orang yang tidak mengikuti akidah Asy'ariah/ Māturīdiyah dan mazhab empat, maka orang tersebut keluar dari Ahlussunnah Waljamaah.[250] Bagi Abbas, istilah Ahlussunnah Waljamaah merupakan istilah yang sakral.

Ahmad Hassan tidak setuju dengan pendapat Siradjuddin Abbas di atas sebagaimana ungkapannya:

> "*Ahli* artinya adalah orang atau orang-orang, Sunnah maknanya Nabi, jamaah maksudnya adalah golongan sahabat Nabi, jadi Ahlussunnah Waljamaah maknanya orang-orang yang berpegang kepada sunnah Rasulullah SAW dan sahabatnya. Menurut ta'rif ini, orang-orang yang bermazhab kepada salah satu dari pada mazhab yang empat atau lainnya, tidak dapat dikatakan Ahlussunnah Waljamaah, dan tidak berhak memakai gelaran itu, karena mereka tidak turut sunnah Nabi saw.dan tidak turut sunnah sahabat-sahabat Nabi saw. Orang yang membuang taklid, orang yang tidak bermazhab, tetapi berpegang kepada sunnah Nabi Muhammad saw., dan kepada cara-cara sahabatnya itulah yang patut dan berhak mendapat gelaran Ahl Sunnah Waljamaah.[251]

Dari ungkapan di atas dapat diketahui bahwa dalam pandangan Hassan, orang-orang yang mengikat diri dengan salah satu mazhab empat seperti halnya orang-orang PERTI tidak berhak atau bukan Ahlussunah Waljamaah. Yang berhak atau cocok disebut Ahlussunnah Waljamaah adalah orang-orang yang tidak

[250]*Ibid*., 23-24. Lihat juga: *40 Masalah Agama*, vol. 1, 348. vol. 4. 322. Lihat: Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 111.

[251]Ahmad Hassan, *Risalah Madzhab* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), 470.

mengikat diri dengan mazhab seperti halnya orang-orang PERSIS karena organisasi ini memberantas taklid kepada mazhab dengan menggaungkan ijtihad atau langsung menggali hukum dari Al-Qur'an dan Hadis.

Dari pemaparan di atas dapat diketahui bahwa telah terjadi perdebatan paham keagamaan antara Siradjuddin Abbas dan Ahmad Hassan sebagai penerus Kaum Tua dan Kaum Muda.

2. Tradisi Keagamaan

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga berdebat dalam penilaian terhadap tradisi keagamaan. Dalam pandangan Ahmad Hassan, tradisi Kaum Tua atau orang-orang mazhab Syafi'i pada waktu itu adalah bidah dan harus diberantas.[252] Untuk itu Ahmad Hassan memfatwakan bahwa tradisi keagamaan seperti barzanji, *qiyām* atau berdiri ketika membaca maulid Nabi, hadiah pahala (tahlilan), dan lain-lain adalah bidah dan tidak bersumber dari hadis, karenanya harus ditinggalkan.[253] Hassan juga berpendapat bahwa haram mengadakan upacara-upacara seperti talkin mayit yang baru ditanam,[254] jamuan makan dan tahlil di rumah keluarga kematian,[255] pesta bulan ketujuh bagi orang hamil atau tingkeban.[256] Ahmad Hassan terkesan tidak memberikan apresiasi terhadap keberadaan tradisi di Indonesia, lebih-lebih tradisi yang di dalamnya terkait dengan praktik keagamaan.

Sementara Siradjuddin Abbas berpendapat sebaliknya, bahwa tradisi-tradisi yang telah disebutkan di atas adalah sunah, dan bukan bidah. Karena itu, mereka mempertahankannya.[257] Siradjuddin Abbas mengingatkan warga PERTI (penganut mazhab Syafi'i) untuk mempertahankan tradisi keagamaan tersebut, sebagaimana ungkapannya:

[252]Dalam berbagai karyanya Ahmad Hassan sering menyebut orang-orang PERTI dengan istilah orang mazhab Syafi'i atau Kaum Tua. Lihat misalnya: Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 391, vol. 3, 817.

[253]Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 371-372. vol. 2, 738. Lihat juga: Rafid Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*, 47.

[254]*Ibid*., vol 1, 212.

[255]*Ibid*., vol. 2, 738.

[256]*Ibid*., vol. 2, 615. Lihat juga: Mughni, *Hassan Bandung,* 32.

[257]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 199, vol 2, 179, vol. 3, 147.

"Kepada para penganut mazhab Syafi'i di mana saja mereka berada, saya mengharap supaya teruslah maju, pegang teguhlah fatwa (tradisi, pen) kita selama ini, karena kita sudah berjalan di atas rel yang kuat dan kukuh, yang dapat dipertanggungjawabkan bukan saja di dunia ini, tetapi juga di hadirat Allah di akherat nanti".[258]

Dari kutipan di atas, dapat dipahami bahwa Siradjuddin Abbas memiliki semangat yang kuat untuk mempertahankan tradisi. Beredarnya karya-karya Ahmad Hassan yang membidahkan tradisi keagamaan yang mereka lakukan dijawab atau dibalas oleh Abbas dengan tulisan pula di berbagai karyanya. Untuk memudahkan pemahaman terkait wacana perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, maka penulis melakukan perbandingan dalam bentuk tabel berikut:

Tabel Wacana Perdebatan
Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas
Pertengahan Abad XX

No	Wacana Perdebatan	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Sifat Perdebatan
1	Aspek Paham Keagamaan a. Sumber Hukum Islam	Sumber Pokok: Al-Qur'an dan Hadis. Adapun *ijmā'* dan *qiyās* bukan sumber pokok dan tidak berdiri sendiri. *Ijmā'* yang diakui adalah *ijmā'* sahabat. *Qiyās* yang diakui adalah dalam masalah keduniaan. Menolak	Sumber hukum Islam adalah Al-Qur'an, hadis, *ijmā'* dan *qiyās*. Al-Qur'an dan hadis adalah sumber pokok, sedangkn ijma dan *qiyās* sebagai pembantu (jika hukum tersebut tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis). Menerima ijma sahabat dan para mujtahid. Menggunakan *qiyās* dalam ibadah.	Klaim Kebenaran (*truth claim*)

[258]*Ibid.*, vol. 1, 10.

No	Wacana Perdebatan	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Sifat Perdebatan
		penggunaan *qiyās* dalam ibadah.		
		Hadis daif tidak diakui bersumber dari Nabi. Tidak boleh digunakan (untuk menetapkan hukum) walaupun dalam masalah *faḍāil al-'amāl.*	Hadis daif bukanlah hadis palsu, tetapi tetap bersumber dari Nabi hanya *sanad*-nya saja yang lemah. Karena itu hadis daif boleh digunakan dalam hal *faḍāil al-'amāl* (amal-amal sunah).	
		Mengamalkan hadis da'if dalam *faḍāil al-'amāl* sama dengan melakukan bidah.	Mengamalkan hadis daif bukan melakukan bidah.	
		Pintu ijtihad tidak tertutup. Wajib berijtihad bagi yang mampu. Bagi yang tidak mampu hendaklah *ittibā*' dan haram bertaklid.	Pintu ijtihad sudah tertutup. Umat Islam boleh *ittibā'* dan bertaklid dengan imam mazhab yang empat.	
	b. Ijtihad, *ittibā'*, taklid /Bermazhab	Bidah adalah sesuatu kegiatan keagamaan tidak ada keterangan dari agama atau tidak bersumber dari Al-Qur'an dan hadis (tidak ada dalilnya).	Bidah adalah sesuatu amalan agama yang tidak dikenal pada zaman Nabi, tetapi diadakan dan dibuat kemudian sesudah Nabi wafat.	
	c. Bidah	Mengamalkan amalan yang tidak kuat dalilnya (hadis daif) sama dengan melakukan bidah. Contoh amalan bidah: bacaan "*uṣalli*", bacaan *wabiḥamdihi* dalam tasbih dan	Mengamalkan hadis daif apalagi dalam hal *faḍāil al-'amāl* bukan bidah.	

No	Wacana Perdebatan	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Sifat Perdebatan
		ruku' dan sujud, bacaan *sayyidinā* dalam selawat tasyahud, doa qunut selain qunut *nāẓilah*, *qaḍā'uṣalāh* (mengerjakan (membayar kewajiban shalat di luar waktunya). Semua bidah merupakan *ḍalālah*.	Membaca *uṣallī* sebelum shalat, membaca lafaz *sayyidinā* dalam selawat ketika tasyahud, qunut Subuh dan mengqoḍa shalat dibolehkan karena berdasarkan sunah, bukan bidah. Tidak semua bidah berstatus *ḍalālah*. Ada bidah yang *ḥasanah* dan *ḍalālah*. Jika dirinci lagi, bidah terbagi: wajib, sunah, mubah, makruh, dan bidah haram.
	Istilah Ahlussunnah Waljamaah	Umat Islam yang bermazhab (mengikat diri dengan mazhab) tidak berhak atau bukan Ahlussunnah Waljamaah. Yang berhak atau cocok disebut Ahlussunnah Waljamaah adalah orang-orang yang tidak mengikat diri dengan mazhab	Umat Islam yang dalam 'itiqad menganut paham kalam yang dirumuskan oleh Imam Abū Ḥassan Ali al-Asy'a'rī (Asy'ariyah) dan Abu Mansur al-Māturīdī (Māturīdiyah), dan dalam fikih menganut salah satu mazhab yang empat (Hanafi, Hanbali, Syafi'i dan Maliki
2	Aspek Tradisi Keagamaan	Tradisi membaca barzanji, *qiyām* (berdiri ketika membaca maulid Nabi), hadiah pahala, upacara talkin mayit yang baru ditanam, jamuan makan dan	Tradisi-tradisi tersebut (yang telah dibidahkan oleh Ahmad Hassan) dibolehkan karena berdasarkan sunah, dan bukan bidah. Karena itu, harus dipertahankan.	Klaim kebenaran dan ciri identitas kelompok masing-masing

No	Wacana Perdebatan	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Sifat Perdebatan
		tahlilan di rumah keluarga kematian, pesta bulan ketujuh bagi orag hamil (tingkeban), dan lain-lain adalah bidah karena tidak bersumber dari hadis, karenanya harus diberantas.		

Dari tabel di atas dapat diketahui, bahwa tidak ditemukan titik temu atau persamaan antara paham keagamaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas. Dari empat tema pokok tersebut kedua ulama ini sangat berbeda dan saling bertolak belakang. Perbedaan tersebut tidak hanya sekedar berbeda tetapi menjelma dalam bentuk perdebatan.

B. Perbedaan dalam Penggunaan dan Pemahaman Hadis

Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam paham, dan tradisi keagamaan, secara tidak langsung merembes kepada perdebatan kedua ulama ini dalam penggunaan dan pemahaman hadis. Untuk mempertahankan paham keagamaan masing-masing, kedua ulama ini banyak menggunakan hadis dalam karya-karya mereka. Penelusuran penulis menemukan; wacana hadis yang diperdebatkan penggunaan dan pemahamannya tersebut terdiri dari tema akidah, ibadah, muamalah dan tradisi keagamaan. Berikut adalah deskripsi perbedaan dan perdebatan tersebut secara acak. Pada topik tertentu ada kalanya penulis mendahulukan pemahaman Ahmad Hassan kemudian memaparkan pemahaman Siradjuddin Abbas, begitu juga sebaliknya pada topik tertentu penulis terlebih dahulu memaparkan pemahaman Siradjuddin Abbas kemudian memaparkan pemahaman Ahmad Hassan.

1. Tema Akidah

a. Hadis Tawasul

Salah satu isu sentral perbedaan Kaum Tua dan Kaum Muda adalah masalah bertawasul ketika berdoa. Kaum Tua membolehkan sementara Kaum Muda menolak. Sebagai penerus Kaum Tua dan Kaum Muda, Ahmad Hassan berbeda dan berdebat dalam

memahami hadis yang terkait dengan tawasul. Ahmad Hassan membahas pemahaman hadis tersebut dalam buku *Soal Jawab* pada bab Doa dan Hukum Bertawassul, sedangkan Siradjuddin Abbas membantah argumentasi Ahmad Hassan tersebut dalam buku *40 Masalah Agama* dalam satu bab khusus yang diberi judul Masalah Tawassul dalam Mendoa. Ahmad Hassan dalam bukunya menyatakan kritik atau ketidaksetujuannya dengan amaliah Kaum Tua yang berdoa dengan bertawasul. Menurutnya, dalam berdoa tidak boleh bertawasul apalagi dengan mengucapkan kata-kata "berkat Nabi, berkat sahabat, berkat wali", karena tidak pernah dikerjakan Nabi dan para sahabat.[259] Siradjuddin Abbas membantah pendapat Ahmad Hassan tersebut. Menurutnya, dibolehkan berdoa dengan bertawasul dengan Nabi, sahabat Nabi, wali (orang-orang saleh) misalnya mengucapkan *bijāh al-Nabiyyī*, dengan berkah Nabi, dan lain-lain karena hal itu implementasi dari ayat ...*wabtagū ilaihi al-wasīlah* (QS. 5:35), dan merupakan amal atau paham Ahlussunnah Waljamaah yang berdasarkan hadis-hadis yang sahih.[260] Kedua ulama ini banyak menggunakan dalil hadis, antara lain hadis yang diperdebatkan pemahamannya tersebut adalah:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ إِذَا قَحَطُوا اسْتَسْقَى بِالْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا قَالَ فَيُسْقَوْنَ (رواه البخاري).[261]

Artinya: "Dari Anas bin Mālik bahwa 'Umar bin al-Khaṭṭāb r.a.ketika kaum muslimin tertimpa kemarau, ia meminta hujan dengan bertawasul dengan 'Abbās bin 'Abdul Muṭṭallib seraya berdoa:Ya Allah, sesungguhnya kami (dahulu) telah bertawasul (meminta hujan) kepada-Mu dengan perantaraan Nabi kami, kemudian Engkau menurunkan hujan kepada kami. Maka sekarang kami bertawasul kepada-Mu dengan perantaraan paman Nabi kami, maka turunkanlah hujan untuk kami. Anas berkata: mereka pun kemudian mendapatkan hujan". (HR. al-Bukhārī).

[259]Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 329.

[260]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.1, 126-129. Lihat juga Abbas, *Itiqad Ahlussunah Wal-Jamaah*, 284-285.

[261]Abū Abdillah Muḥammad Ibn Ismaīl Ibn al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ* (*Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*)**,** vol. 2 (Bairūt: Dār al-Fikr, 1981), 16. (Lihat Lampiran 1, no. 1).

Menurut Siradjuddin Abbas, hadis di atas menjelaskan bahwa Umar bin Khaṭṭāb pernah dua kali melakukan tawasul untuk meminta Allah menurunkan hujan. Pertama bertawasul dengan Nabi Muhammad saw., dan yang kedua bertawasul dengan paman Nabi ‘Abbās bin Abdul Muṭallib. Doa dengan tawasul ini dikabulkan oleh Allah karena dalam teks hadis di atas disebut kata *fayusqauna*. Perlu diingat kata Siradjuddin Abbas, bahwa Sahabat Umar bukan minta hujan kepada Nabi atau kepada ‘Abbās bin ‘Abdul Muṭallib, tetapi kepada Allah. Umar bin Khaṭṭāb hanya menggunakan nama Nabi Muhammad saw. dan ‘Abbās bin ‘Abdul Muṭallib dalam bertawasul karena keduanya kekasih Allah.[262] Hadis di atas menurut Siradjuddin Abbas, merupakan dalil yang kuat tentang kebolehan dan kesunahan (berdoa) bertawasul dengan orang-orang saleh, baik bertawasul dengan orang yang lebih tinggi atau dengan yang lebih rendah kesalehannya.

Siradjuddin Abbas memperkuat pendapatnya dengan argumen 1) Nabi Muhammad tidak pernah melarang Umar bin Khaṭṭāb bertawasul dengan dirinya, 2) Nabi Muhammad saw. memerintahkan apabila ia meninggal maka umat Islam hendaklah mengikuti Abu Bakar dan Umar,[263] 3) hadis tawasul di atas banyak didukung oleh hadis-hadis lain,[264] 4) diamalkan oleh para ulama di dalam berbagai kitab.[265] Dalam pandangan Siradjuddin Abbas, orang yang menolak tawasul berarti menolak hadis tersebut.

Berbeda dengan Siradjuddin Abbas, Ahmad Hassan berpendapat, hadis tersebut menjelaskan para sahabat dalam hal ini Umar bin Khaṭṭāb berdoa kepada Allah bertawasul dengan Nabi ketika Nabi Muhammad masih hidup, bukan setelah wafatnya Nabi. Pemahaman kedua, yang dapat dipahami dari hadis itu menurut Hassan adalah bahwa ketika Umar bertawasul dengan paman Nabi ‘Abbās maka Abbas bin Abdul Muṭallib juga berdoa

[262]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 139.

[263]*Ibid.*

[264]Abbas mencantumkan dua buah hadis pendukung; *Pertama*, hadis riwayat Ibnu Mājah yang menyebutkan bahwa Nabi mengajarkan kepada orang buta lafaz doa yang isinya berisi tawasul. *Kedua*, hadis yang diriwayatkan oleh Baihaqī yang menyebutkan bahwa Allah akan mengabulkan doa Nabi Adam jika ia bertawasul dengan Nabi Muhammad. Lihat Abbas: *40 Masalah Agama*, vol. 1, 141-50.

[265]Menurut Abbas ulama yang mengamalkan tawasul antara lain Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī, Sayyid Bakri Syaṭā, al-Ṭarābulusi, Abdul Azīz al-Ḥākim, Ar-Ramli, Ibrāhīm Mūsa Parabek, Ibrāhīm al-Baijūrī, Syeikh Nawāwī Banten, al-Barzanjī, dan lain-lain. Lihat: *Ibid*., vol.1, 130-136.

supaya diturunkan hujan. Dengan demikian kata Hassan, tawasul yang ada pada masa sahabat tersebut adalah meminta kepada orang yang hidup agar sama-sama berdoa kepada Allah agar diturunkan hujan dan para sahabat waktu itu dalam berdoa' tidak menggunakan kata-kata "berkat Nabi" atau "berkat wali". Tawasul dalam pengertian seperti itu menurut Hassan dibolehkan karena minta tolong dengan orang yang masih hidup. Tetapi bertawasul seperti yang dipraktikkan di masyarakat Indonesia (pertengahan abad XX) yakni bertawasul dengan orang yang sudah wafat dengan mengatakan "berkat Nabi", "berkat wali" dan lain-lain adalah tertolak dan tidak dibenarkan, karena tidak ditemukan dalil yang menganjurkannya.[266] Sebagaimana ungkapan Hassan:

> "Dari (hadis, pen) itu dapatlah kita mengerti, bahwa tawasul yang ada di zaman sahabat itu, ialah meminta kepada seorang yang hidup supaya ia berdoa bersama untuk minta ia berdoa dan kita juga turut berdoa di belakangnya, tetapi tidak sekali-kali mereka bertawasul dengan perkataan "dengan berkat". Kepada orang yang bertawasul pakai "dengan berkat Nabi" atau "berkat wali itu". Kami berkata, bahwa kalau sekiranya boleh orang memakai perkataan berkat Nabi di dalam doanya mengapakah tak boleh ia memakai perkataan berkat Ka'bah?...."[267]

> "Bahwa (berdoa) dengan memakai perkataan dengan "berkat" dan sebagainya itu, tidak diwajibkan atau disunnatkan oleh Allah dan Rasul-NYA (tidak ada hadisnya, pen). Kita telah sama maklum bahwa ibadat itu tak boleh diubah-ubah caranya. Maka lebih patut cara berdoa juga tak boleh diubah-ubah. ...Sekalian doa itu terus kepada Allah, tidak dengan menggunakan perkataan seperti: dengan "berkat Rasulullah" atau lainnya. Oleh sebab itulah sahabat-sahabat berdoa dengan tidak pakai perantaraan. Lantaran itu kita juga berdoa terus kepada Allah, jangan pakai perantara lagi. ...Oleh sebab itu bukankah baik kita tinggalkan cara

[266]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 331.
[267]*Ibid.*

yang bidah itu dan mengambil cara yang diajar oleh Allah dan Rasul-NYA?".[268]

Dari teks atau ucapan Hassan di atas, dapat dipahami bahwa dalam pandangan Hassan, berdoa dengan bertawasul tidak bersumber dari hadis Nabi dan hukumnya bidah. Hadis-hadis pendukung yang diajukan oleh Siradjuddin Abbas ditolak oleh Ahmad Hassan.[269] Sedangkan hadis tentang Umar bertawasul dengan paman Nabi tersebut menurut Hassan tidak tepat dijadikan dalil untuk membenarkan taradisi berdoa dengan bertawasul seperti umumnya yang berlaku di masyarakat Indonesia pada waktu itu.

Siradjuddin Abbas membantah atau menjawab sindiran Ahmad Hassan tersebut dengan ungkapan:

"…Mendoa tanpa tawasul boleh juga, tidak ada salahnya dan larangannya. Tetapi bagi orang yang anti kepada tawasul supaya jangan mengadakan larangan kepada orang mendoa dengan bertawasul dengan mengejek dan menghukum syirik kepadanya, karena mendoa dengan tawassul adalah sah menurut hukum Islam (berdasarkan hadis di atas, pen)".[270]

Dari paparan di atas dapat diketahui bahwa perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis tawasul berkisar dalam tataran *fiqh al-ḥadīṡ* (pengambilan pemahaman dari teks hadis).

b. Hadis Bidah

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas mempunyai pemahaman yang berbeda tentang terminologi atau konsep bidah sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya. Untuk memperkuat pendapat masing-masing Ahmad Hassan dan Siradjudin Abbas berdebat dalam memahami hadis yang terkait dengan permasalahan bidah. Kedua ulama ini banyak menggunakan

[268]*Ibid*., 332-333.

[269]Ahmad Hassan menolak semua hadis pendukung yang diajukan oleh Siradjuddin Abbas. Menurutnya hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mājah tersebut adalah daif karena pada *sanad*-nya terdapat perawi yang tercela, sedangkan hadis yang diriwayatkan oleh Baihaqī tidak ada asalnya. Lihat: Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 329-330.

[270]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.1, 163.

hadis ketika membahas permasalahan bidah dalam berbagai karyanya. Akan tetapi berdasarkan penelaahan penulis terdapat dua buah hadis yang selalu dicantumkkan dan diperdebatkan pemahamannya, yakni:
Hadis pertama, riwayat Muslim: [271]

عن عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ : مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ.[272]

Artinya: "Dari 'Āisyah r.a. ia berkata: bahwa Rasulullah saw. bersabda: Siapa mengamalkan suatu amalan yang tidak sesuai dengan perintah kami, maka amalan tersebut tertolak".

Hadis kedua, riwayat Abū Dāwūd:[273]

عن الْعِرْبَاضُ ...قَالَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلاَفًا كَثِيرًا ، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ.[274]

Artinya: "Dari Sahabat 'Irbāḍ ia berkata: Rasulullah saw. telah bersabda: Aku beri wasiat kamu sekalian, agar bertakwa kepada Allah, mendengar dan patuh (kepada pemimpin) walaupun (pemimpin) tersebut seorang budak dari Habsyi (yang hitam). Sesungguhnya siapa diantara kamu yang hidup setelahku, maka ia akan melihat perselisihan yang banyak. Maka (pada ketika itu), hendaklah kamu berpegang dengan tradisiku dan tradisi para khalifah Rasyidin yang mendapat petunjuk. Berpegang teguhlah dengannya dan gigitlah dengan gigi geraham-mu. Jauhilah oleh kalian perkara-perkara yang diada-adakan (dalam urusan agama),

[271]Hadis ini antara lain tercantum dalam: Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2, 741. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 149.

[272]Abū al-Husain Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ, (Ṣaḥīḥ Muslim)* vol.3 (Bandung: Maktabah Dakhlān, t.t.), 63. (Lihat Lampiran 1, no. 2.1).

[273]Hadis ini antara lain tercantum dalam buku: Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2, 740. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 151.

[274]Abū Dāwūd Sulaimān Ibn al-Asy'aṡ al-Sijistanī, *Sunan Abī Dāwūd*, vol. 4 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), 200-201. (Lihat Lampiran 1, no. 2.2).

sebab setiap perkara yang diada-adakan adalah bidah dan setiap bidah adalah sesat".

Menurut Siradjuddin Abbas kata *fī amrinā* pada hadis yang pertama berarti urusan keagamaan, karena Nabi Muhammad diutus oleh Allah untuk menyampaikan agama. Pemahaman yang dapat diambil dari hadis tersebut menurut Abbas adalah bahwa Nabi Muhammad saw. melarang melakukan bidah dalam urusan agama. Siapa yang mengada-adakan dalam urusan agama, maka agama yang diadakan tersebut ditolak. *Mafhūm Mukhālafah* hadis ini adalah dibolehkannya bidah dalam urusan keduniaan asal tidak bertentangan dengan syariat. Lebih lanjut Abbas menjelaskan bahwa dalam urusan agama umat Islam wajib mengikuti Nabi, tidak boleh membuat atau mengadakan sesuatu yang tidak diperintahkan atau bertentangan dengan ketetapan yang telah ditetapkan oleh Nabi Muhammad saw.. Misalnya merubah, menambah atau mengurangi rakaat shalat lima waktu, puasa wajib dibuat dua bulan dalam setahun, naik haji tidak ke Mekkah, maka itu semua adalah bidah yang dilarang oleh agama (*ḍalālah*).[275] Siapa yang melakukannya maka orang tersebut adalah ahli bidah dan agama yang diadakan tersebut tertolak.

Ahmad Hassan memahami kata *fī amrinā* dalam hadis di atas dengan perkara ibadah seperti shalat, puasa, haji dan lain-lain.[276] Hadis tersebut menurut Hassan merupakan larangan melakukan bidah dalam keagamaan (ibadah), sedangkan dalam urusan keagamaan (ibadah) tidak satupun boleh dianggap baik jika tidak ada contoh dari Rasulullah. Adapun untuk urusan keduniaan dibolehkan bidah berdasarkan hadis *antum 'alamu biumūriddunyākum*.[277] Antara lain ungkapan Hassan sebagai berikut:

> "Urusan ibadat itu, ta' boleh kita kerjakan, maupun ibadat yang wajib atau yang sunnat, melainkan sebagaimana diterangkan atau diatur olehNya dan oleh Rasul-Nya. Ta' boleh kita bikin sendiri atau kita kurangi dan ta' boleh ubah cara-caranya".[278]

[275]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 162 -163.
[276]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2, 744 . vol. 3, 1206.
[277]*Ibid.*
[278]*Ibid.*, vol. 3, 1206.

> "..... Dalam urusan keduniaan maka memang ada bidah yang baik dan ada yang tidak dan hal ini terbagi kepada hukum yang lima (wajib, sunnah, makruh, haram, dan mubah).[279]

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam memahami hadis bidah yang pertama, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sependapat bahwa dilarang melakukan bidah dalam urusan keagamaan (ibadah), sedangkan dalam urusan keduniaan diperbolehkan (tidak terlarang). Akan tetapi kedua ulama ini berbeda dalam memahami hadis bidah yang kedua:

....وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ.

Artinya: "....Jauhilah oleh kalian perkara-perkara yang diada-adakan (dalam urusan agama), sebab setiap perkara yang diada-adakakan adalah bidah dan setiap bidah adalah sesat".

Ahmad Hassan memahami hadis tersebut secara harfiah (sesuai dengan zahir teks hadis) bahwa semua bidah dalam keagamaan (baca: ibadah) adalah sesat.[280] Ahmad Hassan sangat konsisten dengan pemahaman tersebut, hal ini terlihat di berbagai tulisannya antara lain:

> "Larangan (bidah, pen) dalam urusan ibadat itu, ialah sekalian macam ibadat yang tidak diperintah Allah atau Rasul-Nya. Tiap-tiap ibadat atau cara-caranya yang tidak diperintah atau diunjukkan Allah atau Rasul-NYA itulah bidah dhalalah yang disebutkan oleh hadis tadi".[281]

Teks atau kutipan di atas menggambarkan bahwa dalam pandangan Ahmad Hassan semua bidah dalam urusan agama adalah *ḍalālah*. Bagi Ahmad Hassan hadis *kullu bid'atin ḍalālah* tidak *ta'āruḍ* dengan dalil lain. Misalnya dengan hadis *man sanna fi al-Islāmi sunnatan ḥasanatan*, menurutnya hadis tersebut menjelaskan

[279] *Ibid*., vol.2, 742-743.
[280] *Ibid*., vol.4, 1369.
[281] *Ibid*., vol. 3, 1206.

kebolehan melakukan bidah dalam urusan keduniaan, bukan dalam agama (ibadah). Hadis tersebut dalam pandangan Hassan sejalan dengan sabda Nabi *antum 'alamu biumūriddunyākum*.[282] Bagi Ahmad Hassan, bidah dalam urusan dunia tidak terlarang. Menurut Hassan, pemahaman yang tepat dari hadis *kullu bid'atin ḍalālah* adalah bahwa semua ibadah yang tidak ada dalil atau contoh dari Nabi maka hukumnya bidah *ḍalālah*, tidak ada yang *ḥasanah*.[283] Misalnya melafazkan *uṣallī* sebelum shalat, tradisi maulidan dan tahlilan, karena semua hal tersebut merupakan urusan agama yang tidak bersumber dari Nabi.[284] Walaupun ibadah-ibadah tersebut difatwakan sunah oleh ulama-ulama mujtahid, namun Ahmad Hassan tetap mengkritik atau menolak pendapat tersebut.[285] Ahmad Hassan lebih mengedepankan mengambil pemahaman dari hadis, ketimbang melihat pendapat para ulama.

Tidak hanya itu, Ahmad Hassan memperluas pemahaman hadis tersebut, menurutnya beramal dengan berdasarkan hadis daif juga merupakan bidah yang dilarang dalam hadis tersebut.[286] Karena itu Hassan membidahkan talkin untuk mayat yang baru saja dikuburkan, qunut Subuh, bacaan *wabiḥamdihi* dalam ruku dan sujud, shalat *qabliyah* Jumat karena hadis-hadis yang menjelaskan amalan tersebut menurut Hassan berkualitas daif.[287] Dalam pandangan Hassan, beramal dengan hadis daif, sama dengan beramal tanpa dalil.

Siradjuddin Abbas menolak pemahaman Ahmad Hassan tersebut, menurutnya tidak semua bidah dalam keagamaan itu sesat. Sebab jika setiap bidah dikatakan sesat maka hal ini bertentangan (*ta'āruḍ*) dengan; *Pertama*, berbagai hadis antara lain:

عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ :....قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ (رواه مسلم).[288]

[282]Lihat: *Ibid*., vol. 2, 741,742, 744. vol. 3, 1206. vol. 4, 1370.
[283]*Ibid*., vol. 1, 95.
[284]*Ibid*., vol. 2, 738. vol. 3, 854.
[285]Lihat: *Ibid*., vol. 3, 1207.
[286]*Ibid*., vol. 3, 1149-1150.
[287]*Ibid*., vol. 3, 854.
[288]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* vol. 2, 465. (Lihat Lampiran 1, no. 2.3).

Artinya: ”Dari Jarīr bin 'Abdullah dia berkata: Rasulullah saw. telah bersabda: Siapa yang mengadakan dalam Islam tradisi yang baik, kemudian tradisi tersebut diamalkan (diikuti) oleh orang-orang sesudahnya, maka akan dicatat untuknya pahala sebanyak (pahala) yang diperoleh orang-orang yang mengikuti (tradisi)nya tanpa mengurangi sedikitpun pahala-pahala yang mereka peroleh. Siapa yang mengadakan dalam Islam tradisi yang buruk, kemudian tradisi tersebut diamalkan (diikuti) oleh orang-orang sesudahnya, maka akan dicatat baginya dosa sebanyak (dosa) yang diperoleh orang-orang yang mengikuti (tradisi) nya tanpa mengurangi sedikitpun dosa-dosa yang mereka peroleh”. (HR. Muslim).

Menurut Abbas, hadis di atas membolehkan atau menganjurkan umat Islam mengadakan “*sunnah ḥasanah*” (tradisi yang baik), dan dilarang keras mengadakan “*sunnah sayyiah*” (tradisi yang buruk).[289] Hadis ini dalam pandangan Abbas berlaku umum baik dalam urusan keagamaan maupun dalam urusan keduniaan.

Kedua, Sunnah atau amaliah *Khulafā' ar-Rāsyidūn.* Menurut Abbas, para Khalifah Rasyidin banyak melakukan kegiatan keagamaan yang belum dikenal pada masa Rasulullah bahkan tidak ada perintah dari Nabi. Misalnya Khalifah Abu Bakar melakukan *jam'u al-qur'ān* (mengumpulkan dan membukukan Al-Qur'an), Khalifah Umar bin Khaṭṭāb memerintahkan shalat tarawih secara berjamaah di Masjid sebulan penuh selama bulan Ramadhan, kemudian Khalifah Uṣmān bin Affān memerintahkan azan pertama sebelum azan shalat Jumat, dan khalifah ‘Alī bin Abī Ṭālib melakukan ‘*irāb al-qurān* (memberi titik dan baris Al-Qur'an).[290] Jika semua bidah dikatakan sesat maka para khalifah Rasyidin adalah ahli bidah *ḍalālah*. Hal ini menurut Abbas tidak mungkin, karena para sahabat pasti mengetahui hadis tersebut dan Nabi telah menjamin mereka masuk surga (*al-mubasysyarīna bi al-jannah*).[291] Di samping itu menurut Abbas, banyak ditemukan hadis yang memerintahkan umat Islam mengikuti sunnah-sunnah *khulafā' ar-Rāsyidūn* antara lain:[292]

[289]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.3, 161.
[290]*Ibid*., 165.
[291]*Ibid.*
[292]*Ibid*., 166.

فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ (رواه أبو داود)[293]

Artinya: "Maka, hendaklah kamu berpegang dengan tradisiku dan tradisi para khalifah Rasyidin yang mendapat petunjuk". (HR: Abū Dāwūd).

عَنْ حُذَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اقْتَدُوا بِالَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ (رواه الترمذي)[294]

Artinya:" Dari Hużaifah r.a.ia berkata; Nabi saw. telah bersabda: Ikutilah dua orang sesudah aku (wafat), yakni Abu Bakar dan Umar". (HR. At-Tirmiżi).

Ketiga, ijtihad para ulama *Syāfi'iyyah*. Menurut penelitian Abbas, ulama-ulama dalam lingkungan mazhab Syafi'i seperti imam Syafi'i sendiri, imam 'Izzuddīn bin Abdussalām, imam Suyūṭī dan lain-lain membagi bidah kepada *ḥasanah* dan *maḥmūdah* kemudian merincinya terbagi menjadi lima hukum Islam (wajib, sunnah, makruh, haram, dan mubah).[295] Jika semua bidah itu sesat maka timbul pertanyaan, mengapa ulama-ulama tersebut memfatwakan hukum bidah terbagi lima.[296] Menurut Abbas, pemahaman yang tepat dari hadis *kullu bid'atin ḍalālah wa kullu ḍalālah fi an-nār*... adalah:

> "Setiap bidah itu sesat, dan setiap nya masuk neraka, kecuali bidah dalam urusan dunia, kecuali bidah hasil-hasil ijtihad imam-imam mujtahid, kecuali yang telah dibuat oleh Khalifah Rasyidin, kecuali tradisi atau sunnah yang baik yang diadakan oleh orang muslim, kecuali dalam hal yang sangat mendesak dan dibutuhkan agama".[297]

---

[293]Al-Sijistanī, *Sunan Abī Dāwūd*, vol. 4, 200-201. (Lihat Lampiran 1, no. 2.4).

[294]Muhammad Ibn 'Isa Ibn Sūrāh At-Tirmiżi, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* (*Sunan At-Tirmiżī*) (Bairūt: Dār al-Ma'rifah, 2002), 1398. (Lihat Lampiran 1, no. 2.5).

[295]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 156-161.

[296]*Ibid*., 184.

[297]*Ibid*., 189.

Dari kutipan di atas dapat diketahui, bahwa pemahaman Siradjuddin Abbas terhadap hadis tersebut adalah; semua bidah sesat kecuali bidah yang baik (*ḥasanaḥ*/*maḥmūdah*) yang tidak bertentangan dengan agama/syariat. Berpijak dari pemahaman tersebut, Siradjuddin Abbbas menolak pendapat Ahmad Hassan yang membidahkan melafazkan *uṣallī*, karena menurut Abbas kesunahan melafazkan *uṣallī* sebelum shalat merupakan hasil ijtihad imam mujtahid (baca: *qiyās*).

Abbas juga menolak pendapat Ahmad Hassan yang membidahkan talkin. Karena menurut Abbas, amaliah talkin tetap bersumber dari hadis walaupun hadis tersebut pada awalnya berstatus daif. Abbas juga menolak pendapat Hassan yang membidahkan tradisi maulidan dan tahlilan, karena hal-hal tersebut merupakan sunnah *ḥasanah* (tradisi yang baik).

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa telah terjadi perdebatan[298] pemahaman hadis antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis *kullu bid'atin ḍalālah wa kullu ḍalālah fi an-nār*. Pemahaman kedua ulama ini sangat bertolak belakang.

2. Tema Ibadah dan Muamalah

a. Najis Anjing

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama menulis tentang pemahaman hadis najis anjing. Ahmad Hassan menulisnya dalam buku *Soal Jawab* dan *Pengajaran Shalat*, sedangkan Siradjuddin Abbas dalam buku *40 Masalah Agama*. Terdapat tiga buah hadis yang sama-sama mereka cantumkan tetapi kedua ulama ini berbeda dalam memahaminya. Baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas tidak mempersoalkan (sependapat tentang kesahihan) kualitas hadis-hadis yang mereka cantumkan tersebut. Hal ini bisa jadi disebabkan karena hadis-hadis tersebut diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim. Memang, kedua ulama ini dalam berbagai tulisannya sangat memberikan apresiasi yang tinggi terhadap kitab

[298]Perdebatan ini tetap berlanjut. Ahmad Hassan membantah logika Abbas yang menyatakan bahwa shalat tarawih yang digagas oleh Umar dengan berjamaah di masjid selama bulan Ramadhan adalah bidah (*ḥasanah*). Menurut Hassan yang dilakukan oleh Umar tersebut tidak dapat dikatakan bidah secara hukum atau terminologi. Kalaupun dikatakan bidah hanya bidah secara *lughah* atau sebutan saja. Karena shalat tarawih berjamaah tersebut sudah ada asalnya pada zaman Nabi, Umar hanya menyatukan atau mengembangkan saja. Lihat: Hassan, *Pengajaran Shalat*, 306-307.

Ṣaḥiḥ al-Bukhārī dan *Muslim* dengan menganggap kedua kitab tersebut merupakan kitab hadis yang paling sahih dibanding kitab-kitab hadis lain. Adapun hadis-hadis yang diperdebatkan tersebut adalah:
Pertama, hadis riwayat Bukhārī:[299]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا.[300]

Artinya: "Dari Abū Hurairah ia berkata: Sesungguhnya Rasulullah saw. telah bersabda: Apabila anjing minum di bejana kamu, maka hendaklah bejana tersebut dibasuh tujuh kali".

Kedua, hadis riwayat Muslim:[301]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مِرَارٍ.[302]

Artinya: "Dari Abū Hurairah dia berkata: Rasulullah saw. telah bersabda: Apabila anjing menjilat di bejana kalian, maka hendaklah air sisanya dibuang kemudian hendaklah bejana tersebut dibasuh tujuh kali".

Ketiga, hadis riwayat Muslim: [303]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: طُهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُولاَهُنَّ بِالتُّرَابِ.[304]

Artinya: "Dari Abū Hurairah dia berkata, Rasulullah saw. telah bersabda: Sucinya bejana kalian apabila (bejana tersebut) dijilat oleh anjing adalah dengan membasuhnya tujuh kali, (basuhan yang) pertamanya hendaklah dicampur dengan tanah".

[299]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 4, 1286. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 94.
[300]Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ*, vol. 1, 51. (Lihat Lampiran 1, no. 3.1).
[301]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3. 833. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 94.
[302]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ,* vol.1, 132 . (Lihat Lampiran 1, no. 3.2).
[303]Lihat: Hassan, *Soal Jawab*., vol.1, 34. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 95.
[304]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ,* vol.1, 132. (Lihat Lampiran 1, no. 3.3).

Menurut Ahmad Hassan, hadis-hadis di atas menjelaskan bahwa Rasulullah memerintahkan apabila bejana dijilat anjing maka hendaklah bejana tersebut dicuci sebanyak tujuh kali, cucian yang pertama (di awal) hendaklah dengan tanah. Ahmad Hassan menjelaskan terdapat beberapa versi tentang penggunaan tanah dalam hal ini. Pada hadis yang lain penggunaan tanah dilakukan di akhirnya bukan di awal, bahkan pada hadis yang lain penggunaan tanah dilakukan pada hitungan yang kedelapan. Untuk tindakan *iḥtiyāṭ* (jalan aman) Ahmad Hassan menawarkan dua alternatif. *Pertama*, mencuci bejana yang dijilat anjing tersebut sebanyak tujuh kali dengan air biasa, kemudian yang kedelapannya dengan air tanah. Alternatif *kedua*, bejana yang dijilat anjing tersebut dicuci sebanyak delapan kali dengan ketentuan cucian yang pertama dengan air tanah, untuk cucian yang kedua sampai ke enam dengan air biasa, kemudian cucian yang kedelapan kembali lagi dengan air tanah.[305] Kedua alternatif tersebut boleh diamalkan, yang penting kata Hassan perintah Nabi dalam hadis tersebut harus diikuti karena semua hadis-hadis tersebut berkualitas sahih.

Akan tetapi bagi Hassan, perintah Nabi dalam hadis tersebut tidak menunjukkan bahwa anjing beserta jilatannya merupakan sesuatu yang najis sehingga harus dibersihkan sebelum shalat. Perintah mencuci bejana sebanyak tujuh kali dipahami oleh Hassan sebagai persyaratan agar bejana tersebut bisa digunakan kembali. Hadis-hadis tersebut menurut Hassan memberikan pemahaman bahwa apabila ada bejana yang dijilat anjing maka bejana tersebut jangan langsung digunakan sebelum air sisanya dibuang dan bejana yang dijilat anjing tersebut dicuci terlebih dahulu sebanyak tujuh kali.[306] Dalam hadis tersebut tidak disebutkan sedikitpun tentang kenajisan anjing. Karena itu kata Hassan, pakaian atau badan seseorang yang tersentuh atau dijilat anjing, tidak wajib dibersihkan untuk shalat. Seandainya seseorang sedang shalat tersentuh atau dijilat anjing maka shalatnya tetap sah (tidak batal).[307] Berikut penulis kutipkan beberapa ungkapan Hassan tersebut:

[305] *Ibid*., vol. 4, 1286.
[306] *Ibid*., vol. 1, 33.
[307] *Ibid*., 34.

"Tidak ada satupun keterangan yang menajiskan anjing, kecuali menyuruh cuci bekas mulutnya seperti yang tersebut itu (hadis di atas, pen). Kalau air mulutnya, darahnya, dan lain-lainnya kena kain atau badan kita, tidak wajib dicuci lantaran tidak ada keterangan, karena keterangan itu hanya kalau mulutnya kena bejana air minum kita....".[308]

"Kalau daging babi kena di badan kita, tidak ada keterangan tentang wajib mencucinya. Adapun air yang disisai oleh mulut anjing itu, wajib dibuang, dan tempat air itu wajib dicuci. Kalau anjing menjilat pakaian atau badan kita tidak ada keterangan tentang wajib mesti dicucinya".[309]

"Adapun daging babi, bekas mulut anjing, bangkai, arak, darah itu semua betul najis, tetapi najisnya, ialah buat dimakan, ya'ni kalau kena badan atau pakaian, tidak wajib kita cuci".[310]

Kutipan di atas menggambarkan bahwa dalam pandangan Ahmad Hassan, tidak satupun dalil yang menyatakan tentang kenajisan anjing. Hadis-hadis tersebut hanya menjelaskan perintah mencuci bejana yang kena jilatan anjing, tidak lebih dari itu.

Siradjuddin Abbas men-*counter* secara serius pemahaman Ahmad Hassan tentang najis anjing.[311] Dalam tulisannya Siradjuddin Abbas tidak hanya mencantumkan tiga buah hadis di atas, tetapi semua hadis semakna yang menyebutkan berbagai versi hitungan ke berapa penggunaan tanah dilakukan ketika mencuci jilatan anjing juga dicantumkan secara lengkap.[312] Menurutnya,

[308]*Ibid*., vol. 4, 1286.

[309]*Ibid*., vol. 1, 34-35

[310]Hassan, *Pengajaran Shalat*, 191.

[311]Siradjuddin Abbas membantah pemahaman Hassan tersebut dalam satu bab khusus dalam buku *40 Masalah Agama*. Pada pengantar tulisannya Abbas menulis: "akan tetapi pada waktu yang akhir-akhir ini masuk ke Indonesia fatwa yang mengatakan bahwa anjing itu tidak najis, bahwa anjing itu boleh diperjualbelikan dan bahwa memelihara anjing di rumah itu tidak apa-apa, tidak terlarang". Menurut Akh Minhaji walaupun secara eksplisit Abbas tidak menyebutkan nama Ahmad Hassan, tetapi secara implisit yang dimaksud adalah Ahmad Hassan. Lihat Akh Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (McGill Univercity: Disertasi, 1997), 293-294. Lihat juga: Jamal Abdul Aziz, "Reformulasi Konsep Najis Ala Ahmad Hassan (1887-1958), *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 5, no. 1 (Januari 2011): 44.

[312]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 94-96.

semua hadis tersebut secara tersirat menjelaskan bahwa anjing adalah najis, tidak mungkin Nabi menyuruh membuang sisa air dan memerintahkan mencuci bejana yang dijilat anjing tersebut seandainya anjing tidak najis, karena air merupakan unsur yang mahal di negeri Arab.[313] Di samping itu kata Abbas, adanya unsur tanah dalam pencucian tersebut merupakan bukti yang kuat bahwa anjing itu najis *mugallaẓah* (berat) sebagaimana yang telah difatwakan dalam mazhab Syafi'i.[314] Sebagaimana ungkapannya:

> "Imam Nawawi rahimahullah, seorang ulama besar dalam mazhab Syafi'i memberi komentar dalam syarah Muslim, bahwa kelima hadis ini (hadis-hadis di atas, pen) membuktikan bahwa anjing itu najis, karena membasuh atau membersihkan itu hanyalah untuk hadats atau untuk najis, sedangkan di anjing ini hadats tidak ada, maka teranglah basuhnya itu karena najisnya (Syarah Muslim juz III halaman 194).[315]

Kutipan di atas merupakan terjemah dari ungkapan Imam An-Nawāwī. Hal ini berbeda dengan kebiasaan Siradjuddin Abbas yang mengutip secara langsung (teks Arab) sebagaimana terlihat pada pembahasan yang lain. Untuk memperkuat pendapatnya, Siradjuddin Abbas mengkonfirmasi hadis tentang perintah mencuci bejana yang dijilat anjing tersebut dengan hadis-hadis lain yang terkait. Terdapat tiga buah hadis yang dijadikan pendukung yakni; hadis larangan jual beli anjing, malaikat tidak akan masuk rumah yang di dalamnya ada anjing, dan hadis yang menyebutkan bahwa Allah mengurangi pahala ibadah bagi orang yang menyimpan anjing di rumahnya.[316] Dalam pandangan Siradjuddin Abbas, semua hadis pendukung yang dikutipnya tersebut berkualitas sahih karena diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim.

[313]*Ibid*., 95.
[314]*Ibid*., 96.
[315]*Ibid.*
[316]*Ibid*., 97-98 dan 103-105.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis najis anjing berkisar pada aspek *fiqh al-ḥadīṡ* (pemahaman). Kedua ulama ini sependapat tentang kesahihan hadis-hadis tersebut baik dari aspek *sanad* maupun *matan*. Mereka hanya berbeda dalam aspek pemahaman.

b. Hadis Batal Wudu Jika Menyentuh Wanita

Isu taklid, ijtihad dan *ittibā'* yang diperdebatkan antara Kaum Tua dan Kaum Muda membuat Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berdebat dalam memahami hadis-hadis batal wudu jika menyentuh wanita. Perdebatan ini dilatarbelakangi perbedaan dalam memahami kata *lāmastum an-nisā'* dalam Q.S. Al-Māidah [5]: 6 dan Q.S. an-Nisā [4]: 43. Siradjuddin Abbas memahami kata *lāmastum an-nisā'* dengan menyentuh secara langsung, sedangkan Ahmad Hassan memahami kata tersebut dengan bersetubuh (*al-jimā'*). Kedua ulama ini banyak menggunakan hadis untuk mendukung pendapat masing-masing, namun terdapat tiga buah hadis yang diperdebatkan pemahamannya yakni:
Pertama, hadis riwayat Mālik:[317]

حَدَّثَنِي يَحْيَى ، عَنْ مَالِكٍ ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ : قُبْلَةُ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ ، وَجَسُّهَا بِيَدِهِ ، مِنَ الْمُلاَمَسَةِ ، فَمَنْ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ أَوْ جَسَّهَا بِيَدِهِ ، فَعَلَيْهِ الْوُضُوءُ.(رواه مالك)[318]

Artinya :" Mengkhabarkan kepadaku Yaḥya, dari Mālik ibn Syihāb, dari Sālim ibn Abdillah, dari ayahnya Abdullah bin Umar, beliau berkata: ciuman seorang laki-laki terhadap isterinya dan meraba isterinya dengan tangan adalah termasuk persentuhan (yang membatalkan wudu), maka siapa yang mencium istrinya atau meraba isterinya dengan tangannya, maka hendaklah ia berwudu (jika akan shalat)". (HR: Mālik).

[317]Hadis ini tercantum dalam buku: Hassan, *Soal Jawab*, vol. 4, 1283. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 165.

[318]Yaḥya ibn Yaḥya al-Maṣmūdī, *al-Muwaṭṭa' li Imāmi Mālik bin Anas* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, 2004), 27. (Lihat Lampiran 1, no. 4.1).

Kedua, hadis riwayat Aḥmad:[319]

عَنْ عَائِشَةَ ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ ، وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.[320]

Artinya: "Dari 'Āisyah, bahwasanya Rasulullah saw. mencium salah seorang istrinya, kemudian beliau langsung pergi shalat dan tidak mengulang wudunya".

Ketiga, hadis riwayat Bukhārī:[321]

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ كُنْتُ أَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرِجْلَايَ فِي قِبْلَتِهِ فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ فَإِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا.[322]

Artinya: "Dari 'Āisyah Isteri Nabi saw. ia berkata: aku pernah tidur di hadapan Rasulullah, sementara posisi kedua kakiku berada di depan kiblatnya. Apabila Rasulullah (akan) sujud maka ia mendorong kakiku (dengan tangannya), maka saya tarik kakiku, dan apabila Rasulullah telah berdiri, maka saya luruskan kembali kedua kakiku".

Menurut Siradjuddin Abbas, hadis pertama merupakan dalil kuat yang menyebutkan bahwa kata *lāmastum an-nisā'* dalam Al-Qur'an tersebut berarti *al-jassu bi al-yād* (menyentuh langsung), bukan berarti *al-jimā'* (bersetubuh) atau (*qublah*) bercium-ciuman atau arti lain. *Matan* hadis di atas sejalan dengan kata *lamasa* dalam Q.S. al-Māidah [5]: 6 dan Q.S. an-Nisā [4]:43. Menurut Abbas hadis tersebut memberi isyarat bahwa kata *mulāmasah* harus diartikan sesuai dengan makna asalnya yakni menyentuh langsung. Pemahaman ini menurut Abbas didukung oleh banyak aspek; *Pertama* dari kamus-kamus standar seperti *al-Muḥiṭ*, *al-Mu'tamad*, dan *al-Munjīd* menjelaskan bahwa arti *lamasa* adalah *al-jassu bi alyād*.

[319]Hadis ini tercantum dalam buku: Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 62. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol,2, 166.

[320]Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, vol. 10 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 484. (Lihat Lampiran 1, no. 4.2).

[321]Hadis ini tercantum dalam buku: Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 57. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.2, 169.

[322]Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ* (*Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*), vol. 1, 101. (Lihat Lampiran 1, no. 4.3).

Kedua, ayat Al-Qur'an; *walau nazzalnā 'alaika kitāban fī Qirṭasin falamasūhu biaydīhim....* (Q.S.: al-An'am [6]:7). Arti kata *falamasūhu* dalam ayat ini adalah menyentuh. *Ketiga*, hadis Nabi; *naha Rasulullah 'ani al-mulāmasah wa al-munābażah* (Rasulullah melarang jual beli dengan cara *mulāmasah* dan *munābażah*.[323] Arti *mulāmasah* dalam hadis tersebut menurut Abbas adalah menyentuh dengan tangan.

Lebih lanjut Abbas mengatakan:

> "Tidak ada ayat Al-Qur'an yang lain yang mengartikan *lamasa* dengan bersetubuh atau bercium-ciuman sebagai yang hendak diartikan oleh orang yang tidak tepat fahamnya". "Dan tidak ada pula ayat Al-Qur'an atau hadis Nabi yang mengartikan *lamasa* dalam surat Annisa 43 dengan menyentuh dengan syahwat sebagai yang hendak diputar oleh sebagian orang" Tidak dapat suatu kesulitan pada akal kalau *lamasa* dalam ayat itu diartikan dengan menyentuh. Ayat Al-Qur'an tidak boleh dirubah-rubah atau diputar artinya, kecuali perubahan tersebut ditimbulkan oleh hadis Nabi".[324]

Jika dicermati dari kutipan di atas, dapat diketahui bahwa dalam memahami hadis batal wudu yang pertama (tersebut di atas) Siradjuddin Abbas memahaminya secara tekstual. Menurutnya *matan* hadis tersebut sudah cukup jelas (*ṣarih*) dan dan tidak memerlukan takwil. Karena itu hadis tersebut merupakan penjelas Q.S. al-Māidah [5]: 6 dan QS. an-Nisā [4]:43.

Berbeda dengan Siradjuddin Abbas, Ahmad Hassan justru menolak riwayat tersebut, karena riwayat tersebut menurutnya bukan hadis tetapi *qaul aṣ-ṣaḥābī* yang bertentangan dengan *qaul aṣ-ṣaḥābī* yang lain.[325] Sebagaimana ungkapannya:

[323]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 163-164.
[324]*Ibid*., 164-165.
[325]Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 59.

> "Perkataan tersebut (hadis pertama, pen) bukan hadis, hanya faham sahabat, yaitu Ibnu Umar dan Ibnu Mas'ud, di tentang ayat: *lamastumunnisa*', yang artinya menyentuh perempuan. Perkataaan itu tidak boleh dijadikan alasan, karena faham itu tidak atas jalan *ijmā'* diantara sahabat-sahabat....." .[326]

Siradjuddin Abbas mengakui bahwa itu adalah *qaul aṣ-ṣaḥābi*, ia merespon bantahan Ahmad Hassan tersebut dengan mengatakan:

> "Abdullah bin Umar (Ibnu Umar) adalah sahabat Nabi yang utama yang banyak merawikan hadis dari Nabi..... Kalau kita hendak mengikuti jejak-jejak ulama salaf, yaitu jejak sahabat-sahabat Nabi, maka haruslah kita berpendapat, bahwa menyentuh wanita itu membatalkan wudu sebagaimana yang dikatakan oleh Sayyidina Abdullah bin Umar bin Khaththab r.a.ini".[327]

Menurut Ahmad Hassan, sahabat Nabi tidak seragam dalam memahami kata *lamasa* dalam ayat tersebut. Ibnu 'Abbās misalnya justru memahami kata *lamasa* dalam ayat tersebut dengan *al-jimā'* (bersetubuh). Menurutnya apabila terjadi perbedaan di antara sahabat maka harus dicari dalil lain yang menguatkan salah satu perbedaan tersebut.[328] Penelitian Hassan menemukan bahwa pendapat Ibnu 'Abbās lebih kuat karena didukung oleh hadis riwayat Aḥmad bin Ḥanbal yang menyebutkan bahwa Rasulullah mencium salah seorang istrinya kemudian Rasulullah pergi shalat dan tidak berwudu (lihat hadis nomor 2).[329] Hadis tersebut dalam pandangan Hassan, merupakan bukti bahwa arti *lāmastum an-nisā'* adalah bersetubuh bukan bersentuh biasa.

---

[326]*Ibid*., vol.4, 1283.
[327]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.2, 166.
[328]Hassan, *Soal Jawab*, vol.4, 1284.
[329]*Ibid*. Lihat juga: Hassan, *Tarjamah Bulughul Marām* (Bandung: Diponegoro, 2006), 60.

Siradjuddin Abbas menolak dalil yang diajukan Hassan tersebut, menurutnya hadis tersebut (hadis nomor 2) berkualitas daif karena pada *sanad*-nya terdapat perawi yang *majhūl*.[330] Karena itu hadis tersebut dalam pandangan Abbas, tidak bisa dijadikan dalil hukum.

Ahmad Hassan mengakui bahwa hadis tersebut berkualitas daif, tetapi hadis tersebut tetap masih bisa diamalkan karena *matan*-nya didukung oleh hadis sahih riwayat Bukhārī yang menyebutkan bahwa Rasulullah menyentuh kaki 'Āisyah ketika beliau sedang shalat (hadis nomor 3).[331] Hadis ini menurut Ahmad Hassan memberi pemahaman bahwa bersentuh biasa dengan wanita tidak membatalkan wudu'. Sebagaimana ungkapannya:

> "...Kami Kaum Persatuan Islam (PERSIS-pen) berpendapat bahwa bersentuh kulit wanita dan laki-laki tidak membatalkan wudhu' karena banyak dalil hadis yang kami gunakan di antaranya adalah hadis yang menyebutkan bahwa Rasulullah mendorong kaki "Āisyah ketika ia akan bersujud (teks hadis nomor tiga di atas, pen.)...".[332]

Berdasarkan kutipan di atas dapat diketahui, bahwa dalam pandangan Ahmad Hassan, hadis yang menyebutkan bahwa Nabi menyentuh kaki 'Āisyah ketika ia shalat merupakan dalil kuat bahwa kata *lamasa* berarti bersetubuh.

Siradjuddin Abbas mengakui hadis tersebut sahih karena diriwayatkan oleh Bukhārī. Akan tetapi menurutnya hadis di atas tidak bisa dijadikan dalil karena *matan*-nya *ihtimāl* (mengandung multi *tafhīm*) atau multi interpretasi tidak boleh digunakan sebagai dalil".[333] Menurut Abbas hadis tersebut tidak jelas menyebutkan bahwa kulit Rasulullah bersentuh dengan kulit 'Āisyah, bisa jadi persentuhan tersebut melalui alas, sebagaimana ungkapannya:

---

[330]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 166-167.
[331]Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 57. Lihat juga: Hassan, *Pengajaran Shalat*, 209.
[332]*Ibid*., vol. 3, 817.
[333]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.2, 170.

> "... Hadis tersebut tidak bisa dijadikan dalil hukum karena pada hadis ini ada "*ihtimāl*", yaitu "boleh jadi" di dalamnya. Boleh jadi Nabi menolak kaki ummul mukminin di balik kain atau di balik kaus kaki, karena kebiasaan wanita Arab memakai celana panjang kalau tidur. Tidak ada dalam hadis ini bahwa antara tangan Nabi dan kulit Siti 'Āisyah bersentuh, yang ada, bahwa beliau menolak kakinya" [334]

Berdasarkan kutipan di atas dapat diketahui, Siradjuddin Abbas berpendapat bahwa walaupun hadis yang didiskusikan tersebut berkualitas sahih, tetapi tidak boleh dijadikan dalil karena multi interpretasi. Ahmad Hassan tidak setuju dengan pendapat Siradjuddin Abbas tersebut, sebagaimana ungkapannya:

> "Perkataan "boleh jadi" itu tidak dapat dijadikan alasan, perkataan boleh jadi ya boleh jadi juga tidak. Di riwayat itu tidak diterangkan apa-apa. Takwil ini (dibuat orang-orang mazhab Syafi'i) hanya untuk menguatkan suatu kekeliruan yang sudah jadi pusaka...".[335]

Berdasarkan ungkapan di atas dapat dipahami bahwa menurut Ahmad Hassan, takwil tersebut sengaja dibuat-buat oleh ulama-ulama Syafi'i karena mereka sudah terlanjur berpendapat bahwa bersentuh laki-laki dan perempuan membatalkan wudu, padahal takwil tersebut tidak logis karena dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī di atas sudah sangat jelas memberi pemahaman bahwa bersentuh kulit laki-laki dan perempuan tidak membatalkan wudu, sehingga arti ayat *lāmastum an-nisā'* dalam Al-Qur'an tersebut berarti bersetubuh bukan bersentuh.[336] Bagi Ahmad Hassan, hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī tersebut sudah cukup kuat untuk menafsirkan QS. al-Māidah{5}: 6 dan QS. an-Nisā' {4}:43.

[334]*Ibid*., 169-170.
[335]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 817.
[336]*Ibid*, vol. 4, 1284.

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis-hadis yang membatalkan wudu lebih banyak berupa "adu" dalil dan pemahaman untuk mendukung paham keagamaan masing-masing dalam menafsirkan kata *lamasa* dalam QS. al-Māidah {5}: 6 dan QS. an-Nisā {4}:43. Kedua ulama ini menggunakan hadis yang berbeda dan masing-masing melakukan kritik *sanad* untuk menolak dalil yang digunakan oleh pihak lain. Terhadap hadis yang mereka akui kesahihannya, perdebatan kedua ulama ini lebih difokuskan pada metode pemahaman.

c. Hadis *Talafuẓ uṣallī*

Masalah melafazkan *uṣallī* merupakan salah satu masalah yang diperdebatkan di kalangan Kaum Tua dan Kaum Muda. Kaum Tua yang pada umumnya bermazhab Syafi'i mengamalkan melafazkan *uṣallī* sebelum shalat sesuai dengan fatwa dalam mazhab Syafi'i. Sedangkan Kaum Muda yang tidak mengikat diri dengan mazhab menyatakan bahwa melafzakan *uṣallī* hukumnya bidah. Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda dan berdebat dalam menggunakan dan memahami dalil hadis yang terkait atau dikaitkan dengan *uṣallī*. Menurut Siradjuddin Abbas, amaliah melafazkan *uṣallī* berdasarkan dalil dari Al-Qur'an dan hadis, sedangkan menurut Ahmad Hassan tidak satupun hadis yang menganjurkan atau menyuruh melafazkan *uṣallī*. Karena itu perdebatan yang dimaksud di sini adalah Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas adu argumen dalam memahami hadis yang dijadikan dasar tentang kesunnahan *uṣallī*. Hadis tersebut adalah riwayat Muslim:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَبَّيْكَ عُمْرَةً وَحَجًّا.[337]

Artinya:" Dari Anas r.a. ia berkata: Saya mendengar Nabi saw. membaca: Labbaika Umratan Wa Hajjan (Ya Allah, aku penuhi panggilan-Mu untuk umrah sekaligus haji)".

[337]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* vol.1, 521. (Lihat Lampiran 1, no. 5).

Menurut Siradjuddin Abbas hadis di atas menjelaskan bahwa Nabi saw. membaca "*uṣallī*-nya" ibadah haji, yaitu mengucap niat haji dengan lisan, sehingga terdengar oleh sahabat Anas r.a. Ibadah haji adalah sama dengan ibadah shalat. Kalau dalam ibadah haji Nabi mengucapkan niat, maka tidak ada salahnya kalau shalat ini di-*qiyās*-kan kepada haji, sehingga keduanya (shalat dan haji) sama-sama boleh diucapkan *uṣallī*-nya. Menurut Abbas dalam memahami hadis di atas diperlukan *qiyās*, yakni menyamakan hukum dalam dua masalah yang sama, sehinggga dapat disimpulkan bahwa jika dalam ibadah haji sunah membaca niat, maka dalam ibadah shalat pun juga disunahkan.[338] Abbas menyatakan bahwa pemahamannya dalam hal ini yakni meng-*qiyās*-kan niat shalat ke niat haji adalah bersumber dari mazhab Syafi'i antara lain diambil dari pendapat Imam Qasṭalānī dalam kitab *Mawāhib al-Laduni*.[339] Tidak hanya itu, untuk memperkuat pendapatnya maka Abbas mencantumkan hadis-hadis pendukung antara lain hadis yang populer; *Innamā al-'Amālu bi an-Niyāti wa Innamā Likullimri'in mā Nawā*. Menurut Abbas hadis ini juga memberikan pemahaman bahwa manusia akan mendapatkan apa yang ia niatkan. Menurut Abbas hadis ini juga dalil yang kuat bahwa dalam berniat itu mesti dijelaskan apa yang dikerjakan, yaitu dinyatakan (*ta'yīn*).[340] Dalam pandangan Abbas, melafazkan *uṣallī* membantu niat atau hati.

Ahmad Hassan membantah, menolak (tidak sependapat) dengan pendapat Siradjuddin Abbas tersebut. Menurutnya hadis Nabi melafazkan niat haji tidak dapat dijadikan dalil utuk menetapkan kesunahan membaca *uṣallī*. Sebagaimana ungkapan Hassan:

> "Kita jawab, bahwa riwayat Nabi menyebut niat haji itu tidak shah. Walaupun ditaqdierkan shah, tidak boleh di-*qiyās*-kan kepada shalat, karena haji itu diwajibkan atas orang Islam sesudah shalat. Maka tidak ada qa'idah membenarkan ambil *qiyās* dari hukum, kemudian buat hukum yang terdahulu, dan lagi tidak boleh di-*qiyās*-kan satu hukum dengan lainnya di dalam urusan ibadat. Kalau mau main

[338]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 237-238.
[339]*Ibid.*
[340]*Ibid.*, 239.

> qias-qiasan di perkara ibadat mengapakah tidak diadakan azan dan qamat di shalat jenazah, shalat tarawih dan lainnya?.[341]

Berdasarkan ungkapan di atas dapat diketahui bahwa terdapat beberapa dasar penolakan Hassan tentang melafazkan *uṣallī*: 1) hadis tentang Nabi melafazkan niat haji tersebut tidak sah 2) tidak dibenarkan penggunaan *qiyās* dalam ibadah, dalam hal ini Hassan membuat kaidah لا قياس فى العبادة (tidak ada *qiyās* pada hukum ibadah), penggunaan *qiyās* hanya boleh dalam urusan keduniaan 3) bacaan Nabi; *labbaikallahumma 'umratan wa hajjan* dalam hadis tersebut bukan mengajarkan niat atau *uṣallī*.[342] Bacaan tersebut bagi Hassan hanyalah bentuk pengakuan dari ibadah tersebut.

Menurut Ahmad Hassan, hadis *Innamā al-'Amālu bi an-Niyāti wa Innamā Likullimri'in mā Nawā* tersebut tidak mengajarkan *uṣallī*, tidak mengajarkan *istiḥḍār*, dan tidak mengajarkan *muqāranah*. Hadis tersebut hanya menyuruh agar ikhlas dalam beramal.[343] Ahmad Hassan juga menolak logika bahwa melafazkan *uṣallī* membantu niat. Menurutnya logika tersebut tidak dibenarkan dalam hal ibadah. Menambah sesuatu dalam ibadah adalah bidah dan hal ini terlarang hukumnya. Dalam pandangan Hassan bahwa lidahnya orang-orang sadar tidak akan bergerak mengucapkan sesuatu melainkan juga dikehendaki oleh hatinya. Sebagaimana ungkapannya:

> "... dan juga perkatan mereka, bahwa lidah menolong hati itu, tidak betul sekali-kali, karena lidah orang yang sadar itu tidak akan membunyikan sesuatu, kalau tidak hatinya lebih dahulu hendak membunyikannya.[344]

Dapat dipahami dari kutipan di atas, Ahmad Hassan secara tegas menolak amaliah membaca *uṣallī*. Bagi Ahmad Hassan membaca *uṣallī* ketika akan shalat adalah bidah *ḍalālah*, karena tidak dipraktikkan oleh Nabi dan sahabat, tetapi hanya dibuat-buat oleh

[341]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 94.
[342]Hassan, *Pengajaran Shalat*, 213.
[343]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2, 329.
[344]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 94.

sebagian ulama *Syāfi'iyyah*.[345] Ahmad Hassan sangat menyayangkan kenapa ulama sangat berani membuat bidah dalam ibadah. Sebagaimana ungkapannya:

> "Walhasil..... kami heran memikirkan, kenapa ulama-ulama begitu berani membikinkan hukum agama dengan kemauannya sendiri".[346]

Dari kutipan di atas, terlihat Ahmad Hassan mengkritik keras para ulama yang memfatwakan kesunahan *uṣallī*. Ungkapan tersebut juga menggambarkan bahwa dalam pandangan Hassan, para ulama yang memfatwakannya telah melakukan bidah dalam ibadah.

Siradjuddin Abbas membantah pendapat Ahmad Hassan tersebut. Bantahan ini dapat dilihat ketika ia mengkritik buku *Soal Jawab* karya Ahmad Hassan yang menilai hadis tentang Rasulullah melafazkan niat haji tidak sah, dengan ungkapan berikut:

> "(Terdapat, pen) dalam sebuah buku yang gatal membatalkan *uṣhallī*, dikatakan bahwa riwayat Nabi menyebut niat haji itu tidak sah...". Kami memang sudah membaca buku itu. Memang banyak memuat masalah yang ganjil-ganjil. Tahi babi tidak najis katanya, darah babi tidak najis katanya, taklid kepada ulama kafir katanya, yang boleh taklid hanya kepada dia. Dalam buku itu ia memakai istilah untuk hadis yang tidak sahih dengan istilah"tidak sah". Ia tidak tahu antara tidak sahih dengan tidak sah jauh bedanya. Lantas dia katakan, bahwa riwayat Nabi mengucapkan niat haji tidak sah katanya. Kami bertanya: Apakah hadis Bukhārī tidak sah? Apakah hadis Bukhārī yang mengatakan bahwa Nabi mengucapakan niat haji tidak sahih ? Kalau ia jawab "ya" maka ia sudah menentang kesepakatan umat Islam dari Masyriq ke Maghrib, yang berpendapat bahwa seluruh hadis Bukhārī adalah sahih, yang mengatakan ada yang daif dalam hadis Bukhārī hanya kaum Orientalis yang tidak beragama

[345]*Ibid*., 95.
[346]*Ibid*., vol. 2, 431.

Islam. Siapa yang mengatakan bahwa mengkiaskan ibadah sembahyang tidak boleh kepada haji!? Apakah ada Allah dan Rasul mengatakan demikian?, kami yakin tidak ada...".[347]

Berdasarkan kutipan di atas dapat diketahui bahwa telah terjadi perdebatan (adu argumen) antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis yang terkait dengan *talaffuẓ uṣallī*. Bahkan bantahan Siradjudin Abbas terhadap Ahmad Hassan terkesan emosional.

d. Hadis Qunut Subuh

Qunut Subuh merupakan amaliah mendasar yang membelah Kaum Tua dan Kaum Muda sejak awal abd XX. Kaum Tua mengamalkan Qunut Subuh sedangkan sebagian Kaum Muda tidak mengamalkannya. Sebagai pelanjut perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas memainkan peranannya untuk membela paham masing-masing dengan membahas hadis-hadis Qunut di dalam karya mereka. Terdapat dua buah hadis yang diperdebatkan kedua ulama ini yakni:
Pertama, hadis riwayat Ad-Dāruqutnī

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَيْهِمْ ، ثُمَّ تَرَكَهُ وَأَمَّا فِي الصُّبْحِ فَلَمْ يَزَلْ يَقْنُتُ حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا (رواه الدارقطني)[348]

Artinya: "Dari Anas bin Mālik, bahwasanya Rasulullah saw. berqunut satu bulan mendoakan celaka bagi mereka (orang-orang kafir), kemudian Rasulullah meninggalkan qunut tersebut. Adapun di waktu Subuh maka Nabi selalu berqunut sampai ia wafat". (HR. Ad-Dāruqutnī).

[347]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 243-244.

[348]Al-Ḥāfiẓ 'Ali bin Umar Ad-Dāruqutnī, *Sunan ad-Dāruquṭnī*, vol. 2 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 27. (Lihat Lampiran 1, no.6.1).

Kedua, hadis riwayat At-Tirmiżī

عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي يَا أَبَةِ إِنَّكَ قَدْ صَلَّيْتَ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ هَا هُنَا بِالْكُوفَةِ نَحْوًا مِنْ خَمْسِ سِنِينَ أَكَانُوا يَقْنُتُونَ قَالَ أَيْ بُنَيَّ مُحْدَثٌ (رواه الترمذي).[349]

Artinya: "Dari Abū Mālik al-Asyja'ī ia berkata: Aku pernah bertanya kepada ayahku: Wahai ayah, sesungguhnya engkau pernah shalat di belakang Rasulullah saw., Abu Bakar, Umar, Uśmān dan 'Ali bin Abi Ṭalib di Kufah ini sekitar selama lima tahun, maka apakah mereka berqunut? ia menjawab: Wahai anakku, itu adalah amalan yang diada-adakan". (HR. At-Tirmiżi).

Menurut Siradjuddin Abbas, hadis pertama di atas merupakan dalil kuat tentang kesunahan Qunut Subuh. Hal ini dapat dilihat ketika ia mensyarah hadis tersebut sebagai berikut:

> "Penjelasan hadis ini ialah, bahwa dulu ada orang membunuh sahabat Nabi sebanyak lebih kurang 70 orang. Nabi sangat terharu mendengar khabar itu, dan beliau mendoa kepada Tuhan dalam qunut Subuh supaya orang-orang yang membunuh sahabat beliau itu dicelakakan. Kemudian qunut mendoakan celaka ini dihentikan karena dilarang oleh Tuhan dengan firmannya... QS. 3: 128). [350]

Kutipan di atas merupakan pemahaman Siradjuddin Abbas dari Tafsir *At-Ṭabarī*. Setelah mencantumkan pendapat At-Ṭabarī tentang tafsir ayat tersebut dan mengaitkannya dengan riwayat Bukhārī (Nabi mendoakan kecelakaan untuk orang Arab yang membunuh umat Islam kemudian Nabi meninggalkan doa tersebut), maka Siradjuddin Abbas menyimpulkan bahwa qunut yang ditinggalkan oleh Nabi dalam hadis tersebut adalah Qunut *Nāzilah*, sedangkan Qunut Subuh tetap dilakukan oleh Nabi sampai ia wafat.[351] Untuk memperkuat pendapatnya, Abbas mencantumkan beberapa dalil pendukung antara lain hadis yang

[349]At-Tirmiżī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, vol. 194. (Lihat Lampiran 1, no.6.2).
[350]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 167.
[351]*Ibid.*, 169.

diriwayatkan oleh Imam Baihaqī,[352] yang menyebutkan bahwa para sahabat seperti Abu Bakar, Umar, Uṡmān melakukan Qunut Subuh.

Ahmad Hassan menolak hadis (pertama) tersebut, menurutnya hadis tersebut bermasalah; *Pertama*; hanya imam al-Ḥākim yang mensahihkannya, *Kedua*, hadis tersebut telah dilemahkan oleh para ulama hadis karena ada perawinya yang terkena *jarḥ* yakni Abū Ja'far Ar-Rāzī, *Ketiga*, hadis tersebut diterima dari sahabat Anas tetapi kontradiksi dengan hadis lain yang juga diterima dari sahabat Anas.[353] Karena itu menurut Hassan hadis tersebut berkualitas daif dan tidak bisa digunakan sebagai dalil. Sebagaimana ungkapannya:

> "Hadis yang dinomor satu itu yang mensunnahkan qunut yang tersebut itu kami tolak semuanya lantaran lemahnya... maka dengan keterangan yang semacam ini jatuhlah derajatnya hadits itu dan tak boleh lagi digunakan buat alasan".[354]

> "Riwayat itu (hadis pertama) tidak boleh dijadikan alasan, karena lemah, tidak kuat, malah berlawanan dengan riwayat lain yang lebih kuat, yakni yang diriwayatkan oleh al-Khatib".[355]

Dari ungkapan di atas, Ahmad Hassan secara tegas menolak hadis Qunut dengan menilainya sebagai hadis daif. Untuk memperkuat pendapatnya Ahmad Hassan menolak (membantah) hadis pendukung (HR. Baihaqī) seperti yang dicantumkam oleh Abbas, menurutnya walaupun hadis tersebut berkualitas sahih, tetapi dari segi *matan* bertentangan dengan hadis sahih yang diriwayatkan oleh At-Tirmiżī yang menyebutkan bahwa Qunut Subuh adalah bidah (hadis kedua),[356] hal ini menurut Hassan menunjukkan bahwa para sahabat tidak mengamalkan Qunut.

---

[352]*Ibid*., 173.
[353]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 133. Lihat juga: Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 152.
[354]*Ibid.*
[355]Hassan, *Pengajaran Shalat*, 331.
[356]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 135.

Kali ini Siradjuddin Abbas yang menolak hadis At-Tirmiżī (hadis kedua) tersebut dengan beberapa alasan; *Pertama* Imam Ibnu al-'Arabī pensyarah hadis tersebut menyatakan bahwa Nabi dan para sahabat mengamalkan Qunut di masjid Nabawi. *Kedua*, *matan* hadis tersebut mengandung kejanggalan. Sebagaimana ungkapannya:

> "Kalau benar Thariq berkata begini, maka itu termasuk perkataan yang mengherankan, karena hadis-hadis qunut ada yang tersebut dalam hadis-hadis Bukhārī, dan banyak sekali sahabat-sahabat Nabi yang mengamalkan. Nampaknya Thariq ini tidak dipercaya omongnnya dan mungkin ini bukan perkataan Thariq, tetapi disebut-sebut oleh orang lain dan dikatakan ucapan Thariq. Hal ini harus diteliti karena beribu-ribu orang melihat Nabi berqunut, begitu juga para sahabat-sahabat beliau, sedang Thariq seorang mengatakan bahwa qunut bidah yang tak pernah dibuat Nabi dan sahabat-sahabatnya.[357]

Kutipan di atas menggambarkan bahwa Siradjuddin Abbas mengkritik *matan* hadis tersebut. Karena itu dengan mengutip kaidah usul fikih *al-muṡabbatu muqaddamun 'ala an-nāfī*, maka Abbas meyimpulkan bahwa perkataan Ṭāriq dalam hadis At-Tirmiżī ini tidak diterima.[358] Bagi Siradjuddin Abbas hadis tersebut bertentangan dengan hadis lain yang lebih kuat.

Dari pemaparan di atas dapat diketahui bahwa perdebatan Siradjuddin Abbas dan Ahmad Hassan dalam memahami hadis yang terkait dengan Qunut Subuh berkisar dalam tataran adu dalil. Untuk menolak dalil yang digunakan pihak lain kedua ulama ini melakukan kritik *sanad* dan kritik *matan*. Ahmad Hassan menggunkan kritik *sanad* dan mengkonfirmasikan hadis tersebut dengan riwayat lain yakni riwayat sahabat. Sedangkan Siradjuddin Abbas melakukan konfirmasi dengan Al-Qur'an, korelatif dengan hadis lain, kritik *sanad*, kritik *matan*, dan kaidah usul fikih.

[357] Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 186.
[358] *Ibid.*

e. Hadis Tempat Pelaksanaan Shalat *'Īd*

Melaksanakan shalat *'Īd* di masjid atau di lapangan merupakan salah satu ciri perbedaan antara Kaum Tua dan Kaum Muda pada pertengahan abad XX. Kaum Tua beranggapan lebih *afḍal* shalat *'īd* di masjid ketimbang di lapangan, sedangkan Kaum Muda sebaliknya. Walaupun permasalahan ini bukan hal yang prinsipil dan urgen, hanya permasalahan *afḍāliyah*, tetapi sebagai pelanjut perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berdebat dalam menggunakan dan memahami hadis berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ أَصَابَهُمْ مَطَرٌ فِي يَوْمِ عِيدٍ فَصَلَّى بِهِمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْعِيدِ فِي الْمَسْجِدِ (رواه أبو داوود).[359]

Artinya: "Dari Abū Hurairah ia berkata: bahwa telah terjadi hujan pada hari raya (*'īd*), maka Nabi saw. dan para sahabat melaksanakan shalat *'īd* di masjid". (HR: Abū Dāwūd).

Dalam memahami hadis di atas, Ahmad Hassan lebih mementingkan *ittibā'* Rasul, menurutnya shalat *'īd* sebaiknya dilaksanakan di lapangan bukan di masjid, jika ada uzur seperti hari hujan baru dilaksanakan di masjid. Tetapi walau bagaimanapun, melaksanakan shalat *'īd* di masjid dibolehkan karena Nabi tidak pernah melarangnya, dan tidak pula mewajibkan di lapangan. Hal ini menurut Hassan hanya urusan tempat (keduniaan) bukan urusan ibadah.[360] Sebaliknya, Siradjuddin Abbas memahami permasalahan tersebut sebagai urusan ibadah, memang boleh di lapangan tetapi tetapi lebih *afḍal* di masjid jika sanggup menampung jamaah yang hadir, sebagaimana yang telah difatwakan dalam mazhab Syafi'i.[361] Ahmad Hassan menolak pendapat Siradjuddin Abbas tersebut dengan mengatakan:

[359]Al-Sijistanī, *Sunan Abī Dāwūd*, vol.1, 347. (Lihat Lampiran 1, no.7).
[360]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 904 . Lihat juga: *Pengajaran Shalat*, 294.
[361]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 237.

> "Kalau main "mazhab-mazhaban" tentu tidak ada putusnya... tetapi sebaiknya mari kita mengamalkan hadis ini... (hadis di atas, pen)".[362]

Kutipan di atas menggambarkan logika perdebatan Ahmad Hassan terhadap orang-orang yang mengikat diri dengan mazhab Syafi'i. Menurut Hassan, walaupun hadis di atas daif,[363] tetapi *matan*-nya jelas dan terang menyatakan bahwa Nabi selalu melaksanakan shalat *'īd* di lapangan tidak pernah di masjid, kecuali jika ada uzur seperti hari hujan. Tujuan Nabi melaksanakan shalat *'īd* di lapangan adalah untuk memperlihatkan syiar Islam dan agar wanita haid bisa hadir menyaksikan pelaksanaan shalat *'īd*.[364] Dalam pandangan Hassan, ketika hari hujan Nabi terpaksa melaksanakan shalat *'īd* di masjid untuk berteduh.

Menurut Siradjuddin Abbas, hadis di atas menjelaskan bahwa shalat *'īd* pada masa Rasulullah pernah dilaksanakan di masjid dan pernah pula di lapangan keduanya sama-sama boleh. Tetapi menurutnya yang harus diperhatikan dan diteliti apa sebabnya Nabi saw. berpindah shalat dari lapangan ke masjid jika terjadi hujan?. Lebih lanjut Abbas mengatakan bahwa ada orang berpendapat[365], sebabnya adalah untuk berteduh supaya tidak kehujanan dalam melaksanakan shalat. Menurut penelitian Abbas pendapat ini tidak tepat karena konstruksi masjid Nabi saw. waktu itu hanya terdiri dari lingkungan tanah liat yang terbuat seperti batu bata dan di atasnya tidak pakai atap, jadi sama saja di lapangan atau di masjid tetap kehujanan. Pendapat yang mendekati kebenaran menurut Abbas adalah bahwa Nabi melaksanakan shalat *'īd* di lapangan karena masjid Nabawi waktu itu masih kecil sehingga tidak dapat menampung para jamaah yang datang dari kampung atau sekitar Madinah. Jika terjadi hujan maka jamaah yang datang menjadi berkurang sehingga dapat dan memungkinkan ditampung di Masjid Nabawi yang kecil tersebut, Nabi tidak keluar ke lapangan mengingat masjid lebih mulia dari lapangan. Abbas mengaku pendapatnya ini berdasarkan pendapat Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī

[362]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 903.

[363]Hassan mengaku hadis tersebut daif, namun ia tidak mempersoalkannya. Lihat: Hassan, *Pengajaran Shalat*, 294.

[364]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 904.

[365]Orang yang dimaksud oleh Abbas adalah Ahmad Hassan.

dalam kitab *Fatḥ al-Bārī*.[366] Tidak hanya itu untuk memperkuat pemahamannya, Siradjuddin mengkonfirmasi hadis tersebut dengan Q.S. at-Taubah {9}:18, dan menambah 7 buah hadis pendukung yang semuanya berbicara tentang keutamaan dan kemuliaan masjid.[367] Dari beberapa dalil pendukung tersebut, Abbas menyimpulkan bahwa shalat *'īd afḍal* dilaksanakan di Masjid jika kapasitas masjid memadai menampung jamaah yang datang.

Ahmad Hassan tidak sependapat dan tidak bisa menerima logika seperti yang disampaikan oleh Siradjuddin di atas. Sebagaimana ungkapannya:

> "Bagaimana kami mau menerima dugaan tuan yang mengatakan masjid itu tidak cukup tempatnya untuk ditempati shalat orang banyak, karena menurut hadis di atas, di waktu hujan, Nabi dan sahabat-sahabatnya bersama-sama ke Masjid untuk shalat. Jadi, dapat dimengerti, bahwa tempat itu cukup. Apakah masjid itu membesar apabila hujan, dan mengecil apabila tidak hujan? tentu tidak".[368]

Dari paparan dan kutipan di atas, dapat diketahui bahwa telah terjadi perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis tempat shalat *'īd*. Terhadap hadis yang sama, namun hasil pemahamannya sangat bebeda. Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam topik ini tidak begitu "panas" dibandingkan dengan topik lain sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya.

f. Hadis *Rukhṣah* Shalat Jumat di Hari Raya

Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga dapat dilihat pada perdebatan kedua ulama ini dalam memahami hadis kedudukan shalat Jumat yang jatuh pada hari raya (*'īd*). Terdapat dua buah hadis yang diperdebatkan, yakni:
Pertama, hadis riwayat Abū Dāwūd:

[366]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 237-238.
[367]*Ibid*., 230-235.
[368]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 904.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ قَدْ اجْتَمَعَ فِي يَوْمِكُمْ هَذَا عِيدَانِ فَمَنْ شَاءَ أَجْزَأَهُ مِنْ الْجُمُعَةِ وَإِنَّا مُجَمِّعُونَ.[369]

Artinya: "Dari Abū Hurairah ia berkata: bahwa Rasulullah saw. telah bersabda: Pada hari ini telah berkumpul bagi kalian dua hari raya (hari raya dan hari Jumat), maka siapa yang mau, cukuplah shalat *'īd* ini baginya (tidak perlu shalat Jumat lagi), namun kami akan tetap melaksanakan Jumat".

Kedua, hadis riwayat Aḥmad:

قال زَيْدُ بْنُ أَرْقَمَ أن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الْعِيدَ أَوَّلَ النَّهَارِ ثُمَّ رَخَّصَ فِي الْجُمُعَةِ فَقَالَ مَنْ شَاءَ أَنْ يُجَمِّعَ فَلْيُجَمِّعْ[370]

Artinya: "Zaid bin Arqam berkata: bahwasanya Rasulullah saw. shalat *'īd* pada pagi hari (jumat), kemudian Rasulullah memberi keringanan tentang shalat Jumat, seraya bersabda: Siapa yang ingin melaksanakan shalat Jumat, maka silahkan ia melaksanakannya".

Menurut Ahmad Hassan, kedua hadis di atas menjelaskan bahwa apabila hari raya jatuh pada hari Jumat maka gugur kewajiban shalat Jumat. Maksudnya jika sudah melaksanakan shalat *'īd* pada pagi harinya, maka untuk siang harinya Jumat boleh dilaksanakan dan boleh juga tidak.[371] Bagi Hassan, kedua hadis di atas memberikan *rukhṣah* tentang shalat Jumat.

Siradjuddin Abbas menolak dan membantah pemahaman Ahmad Hassan tersebut.[372] Menurutnya shalat Jumat wajib bagi setiap orang muslim kecuali budak, wanita, anak-anak dan orang sakit. Hal ini berdasarkan Q.S. al-Jumu'ah {62}: 9 dan beberapa

[369]Al-Sijistanī, *Sunan Abī Dāwūd,* vol. 1, 326. (Lihat Lampiran 1, no. 8.1).

[370]Ḥanbal, *al-Musnad*, vol. 7. 747. (Lihat Lampiran 1, no. 8.2).

[371]Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 207-208. Lihat juga: Hassan, *Pengajaran Shalat*, 299.

[372]Kali ini Abbas mulai menyebut secara terang-terangan bahwa yang dikritiknya adalah buku *Soal Jawab* karya Ahmad Hassan. Hal ini dapat dilihat dalam bukunya Abbas menulis ungkapan berikut:" Dalam buku "*Soal Jawab*" karangan seorang ulama..." Memang dalam buku itu banyak fatwa-fatwa yang ganjil-ganjil yang tidak sesuai dengan mazhab Syafi'i". Walaupun tidak menyebutkan nama Ahmad Hassan, tetapi ungkapan ini sudah mulai mengarah ke buku *Soal Jawab* karangan Ahmad Hassan. Lihat: Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 133-134. Hal ini sangat berbeda ketika ia mengritik pemahaman Hassan dalam permasalahan lain seperti yang telah penulis paparkan sebelumnya Abbas biasanya hanya mengatakan: "...ada orang mengatakan dalam "sebuah buku" ...". (tidak menyebut judul buku dan pengarangnya).

hadis sahih.[373] Bagi Abbas, berhimpunnya dua hari raya (Jumat dan *'īd*) bukanlah uzur yang membolehkan meninggalkan Jumat.

Menurut Abbas, hadis pertama (HR. Abū Dāwūd dari sahabat Abū Hurairah di atas) tidak dapat dijadikan dalil atau hujah karena hadis tersebut berkualitas daif, termasuk hadis *mursal*. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Baihaqī walaupun tidak *mursal* tetapi *sanad*-nya juga berkualitas daif Sedangkan hadis yang kedua (HR Aḥmad dari sahabat Zaid bin Arqam) juga merupakan hadis daif karena pada *sanad*-nya terdapat perawi yang *majhūl* yakni Iyasy bin Abi Ramlah. Demikian hasil penelitian Abbas yang ia kutip dari kitab *Nail al-Auṭār* dan kitab *Syarḥ al-Muhażżab*.[374] Antara lain ungkapan Abbas:

> "Hadis Abu Hurairah yang dikemukakannya itu (Ahmad Hassan dalam buku Soal Jawab, pen) adalah hadis dla'if, tidak boleh dibawa penegak hukum, apalagi untuk membelokkan arti ayat Al-Qur'an pada surat Al Jumuah ayat 9. Kami heran, biasanya beliau ini (Ahmad Hassan, pen) sangat anti hadis dlaif, dan bahkan beliau kadang-kadang menamai hadis dla'if itu Hadis Palsu, tidak boleh diamalkan. Tetapi dalam hal ini beliau mengemukakan hadis dla'if untuk menegakkan fatwanya".[375]

Kutipan di atas, merupakan kritik Abbas terhadap Hassan yang tidak konsisten dalam penggunaan hadis daif. Dalam pandangan Abbas langkah Ahmad Hassan tersebut tidak bisa ditolerir karena menggunakan hadis daif untuk menafsirkan Al-Qur'an.

Ahmad Hassan mengakui bahwa hadis yang kedua berkualitas daif, tetapi tidak pada hadis pertama (tetap sahih), dan juga hadis tersebut dikuatkan oleh hadis sahih yang lain, karena itu fatwa ini tetap dipertahankan Hassan.[376] Bagi Hassan, sunnah (hadis) boleh menggugurkan perintah wajib yang terdapat dalam Al-Qur'an.

---

[373]*Ibid*., 133.
[374]*Ibid*., 134-135.
[375]*Ibid.*
[376]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 207. vol. 3, 904.

Abbas menjawab logika Hassan tersebut. Menurutnya, seandainya hadis daif tadi dapat dijadikan sandaran hukum sebagaimana dalam mazhab Hanbali, maka hadis tersebut harus dipahami dengan pendekatan usul fikih metode *takhṣīṣ al'ām*. Hadis tersebut merupakan hadis umum kalimat *man syā'a* menurut Abbas ditujukan khusus kepada penduduk kampung 'Aliyah yaitu kampung di atas bukit yang jaraknya 6 Km dari kota Madinah.[377] Orang-orang inilah kata Abbas yang dikhususkan oleh Rasulullah dengan kalimat *man syā'a* tersebut, mengingat tidak memungkinkan mereka datang dua kali ke kota Madinah, bagi mereka cukuplah shalat *'īd* saja.

g. Hadis Talak Tiga Secara Sekaligus

Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga melebar pada topik *munākaḥah* permasalahan talak tiga secara sekaligus. Menurut Ahmad Hassan, jika seseorang suami menjatuhkan talak kepada istrinya dengan talak tiga secara sekaligus, maka talak tersebut baru jatuh satu. Sedangkan Abbas berpendapat sebaliknya, talak tersebut jatuh tiga walaupun suami tersebut mengucapkannya hanya satu kali. Kedua ulama ini menggunakan banyak hadis dalam pembahasannya, namun terdapat sebuah hadis yang diperdebatkan pemahamannya, yakni:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ طَلَّقَ رُكَانَةُ بْنُ عَبْدِ يَزِيدَ أَخُو الْمُطَّلِبِ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ فَحَزِنَ عَلَيْهَا حُزْنًا شَدِيدًا قَالَ فَسَأَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ طَلَّقْتَهَا قَالَ طَلَّقْتُهَا ثَلَاثًا قَالَ فَقَالَ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّمَا تِلْكَ وَاحِدَةٌ فَارْجِعْهَا إِنْ شِئْتَ قَالَ فَرَجَعَهَا. (رواه أحمد)[378]

Artinya: "Dari Ibnu Abbās, ia berkata: Rukānah bin Abdu Yazid, saudara al-Muṭallib, menceraikan istrinya tiga kali talak dalam satu waktu. Maka ia merasa sangat sedih terhadap isterinya itu. Ibnu 'Abbās berkata: Maka Rasulullah saw. bertanya padanya: Bagaimana engkau mentalaknya? Ia menjawab; "Aku mentalaknya tiga kali. Ibnu Abbās berkata: Kemudian Rasulullah bertanya lagi: Apakah dalam satu waktu (majlis)? Ia (Rukānah) menjawab: Ya. Rasulullah saw. bersabda: Sesungguhnya hal itu (talak tersebut) terhitung

[377]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 141.

[378]Ḥanbal, *al-Musnad*, vol. 2, 165. (Lihat Lampiran 1, no.9).

sekali, bila engkau mau maka rujuklah dia. Ibnu Abbās berkata: Maka ia (Rukānah) rujuk kepada istrinya". (HR. Aḥmad).

Menurut Ahmad Hassan, paling tidak ada dua pemahaman yang dapat diambil dari hadis di atas; *Pertama*, apabila seorang suami menjatuhkan talak kepada istrinya dengan talak dua atau talak tiga, maka talak tersebut dihitung satu kali (bukan jatuh tiga). *Kedua*, menjatuhkan talak tiga secara sekaligus kepada istri, merupakan perbuatan tercela dan sama hukumnya dengan mempermainkan Al-Qur'an, karena Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa talak yang boleh dirujuk hanya dua kali (QS. al-Baqarah: 229).[379] Lebih lanjut Hassan menyampaikan kesimpulan sebagai berikut:

> "Pendek kata menurut Al-Qur'an dan hadis-hadis yang tersebut tadi dan juga menurut beberapa hadis dan riwayat lagi bahwa kalau seorang berkata kepada istrinya:" aku talak engkau dengan talak satu", jadi talak satu; dan kalau ia berkata; "aku talak engkau dengan talak dua atau tiga" juga jadi talak satu saja".[380]

Kutipan di atas merupakan hasil pentarjihan Ahmad Hassan terhadap beberapa riwayat yang terkait tentang talak tiga secara sekaligus. Hadis yang tersebut di atas merupakan dalil yang terkuat bahwa talak tiga yang dijatuhkan secara sekaligus hukumnya tetap terhitung satu kali.

Siradjuddin Abbas mempermasalahkan hadis yang dikutip Ahmad Hassan tersebut dengan melakukan kritik *sanad*. Menurut penelitiannya, hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal tersebut berkualitas daif karena termasuk hadis *munkar*; dengan alasan berikut:[381]

[379]Hassan *Soal Jawab*, vol. 2, 588.
[380]*Ibid*., 589.
[381]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 303-304.

Pertama, hadis tersebut kontradikisi dengan jalur lain yang sama-sama bercerita tentang Rukānah. Dalam riwayat Aḥmad bin Ḥanbal disebutkan bahwa Rukānah menceraikan istrinya tiga kali sekaligus. Sedangkan dalam riwayat as-Syāfi'ī, Abū Dāwūd, At-Tirmiżi, dan Ibnu Mājah, dinyatakan bahwa Rukānah menceraikan istrinya dengan lafaz *kināyah* (sindiran) yaitu *al-battah* (talak habis). Hal ini menimbulkan pertanyaan, informasi mana yang lebih benar.

Kedua, riwayat yang lebih sahih adalah jalur *sanad* yang menyebutkan bahwa Rukānah menceraikan istrinya secara *al-battah* (riwayat Asy-Syāfi'ī, Abū Dāwūd, At-Tirmiżī, dan Ibnu Mājah), karena *sanad* jalur ini bersumber dari keluarga dekat yakni anak dan cucu Rukānah, yang tentu lebih mengetahui cerita sebenarnya.

Ketiga, dalam ilmu *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*, jalur *sanad* yang diriwayatkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal tersebut merupakan hadis *munkar*, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang daif tetapi menyalahi informasi hadis yang diriwayat oleh orang *ṡiqqah*.

Berdasarkan alasan di atas, Siradjuddin Abbas mengatakan bahwa fatwa Ahmad Hassan tersebut tertolak karena hadis yang digunakan (jalur Aḥmad bin Ḥanbal) tidak bisa dijadikan dalil. Dalam hal ini Siradjuddin Abbas justru menggunakan dalil (hadis) lain,[382] namun hadis ini tidak dikomentari oleh Ahmad Hassan.

h. Hadis Riba

Ahmad Hassan membolehkan atau menghalalkan Bunga Bank. Pendapat ini tidak hanya ditulisnya dalam buku *Soal Jawab*, tetapi juga dalam buku tersendiri yang berjudul *Risalah Riba*. Penghalalan Ahmad Hassan terhadap Bunga Bank dapat dilihat di ungkapannya sebagi berikut:

> "Kelebihan yang kita terima dari Bank bangsa apapun, asalkan saja secara yang ada sekarang ini, ta' dapat dikatakan haram, malahan tidak mau terima renten dari Bank itu, dapat dipandang salah lantaran melepaskan hak kita bukan di tempatnya. Sekurangnya uang tersebut boleh kita kasikan ke sekolah-sekolah Islam. Kalau seorang merasa uang itu kotor, maka diharap ia kasikan (berikan, pen) untuk mengurus

[382]Lihat *Ibid.*, 279.

kakus-kakus dari rumah-rumah yatim atau sekolah-sekolah Islam biar kotor dengan kotor".[383]

"Bagi saya, menurut keterangan-keterangan dan alasan-alasan yang saya bawakan di kitab Riba itu, adalah Bunga Bank-Bank sekarang ini, boleh kita ambil, bahkan mesti kita ambil. Kalau ada saudara-saudara yang tidak suka pada Bunga itu, tolong ambil dan kirimkan pada kami. Lebih baik saudara-saudara baca kitab Riba itu (karya Ahmad Hassan) karena di dalamnya ada pembicaraan panjang tentang Bunga".[384]

Berdasarkan kutipan di atas dapat dipahami, bahwa Ahmad Hassan secara tegas menyatakan bahwa Bunga Bank hukumnya halal, karena tidak termasuk riba yang dilarang.

Siradjuddin Abbas termasuk ulama yang sangat resah dengan fatwa Ahmad Hassan yang menghalalkan Bunga Bank tersebut. Untuk ia menulis sebuah risalah khusus dalam buku *40 Masalah Agama*. 'Keresahan" atau ketidaksetujuan Abbas ini dapat dilihat dalam pengantar tulisannya masalah Riba sebagai berikut:

"Ada pula yang mengatakan bahwa riba yang haram adalah riba yang berlipat ganda, sedang riba-riba yang sedikit yang tidak berlipat ganda tidak apa-apa. Dalam rangka menghalalkan apa yang telah diharamkan Tuhan, ada pula yang menyatakan bahwa yang haram itu adalah riba yang banyak, riba yang berlipat ganda, tetapi riba-riba sedikit, riba yang rentennya sedikit, tidak apa-apa katanya".[385]

[383]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 1191.

[384]*Ibid*., vol. 2. 678.

[385]Setelah penulis mengkorelasikan tulisan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang Riba, maka jelas bahwa orang yang dimaksud oleh Abbas tersebut adalah Ahmad Hassan. Lihat: Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 124 dan 139.

Penulis telah melakukan penelusuran dan penelaahan terhadap buku Ahmad Hassan yang berjudul *Risalah Riba*. Di bawah ini penulis kutipkan alasan atau dasar fatwa Ahmad Hassan dalam menghalalkan Bunga Bank, yakni:

1) Q.S. Ali Imran {3}: 130 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan".

Menurut Hassan tidak sedikit orang yang keliru dalam memahami ayat tersebut dengan mengatakan bahwa riba yang sedikit juga diharamkan. Menurut Hassan pemahaman seperti itu adalah keliru. Menurutnya ayat tersebut sudah jelas menyebutkan bahwa riba yang diharamkan adalah riba yang punya sifat atau mengarah kepada berlipat ganda. Ayat ini menurut Hassan adalah ayat *muqayyad*, karena pada dalil lain baik pada Al-Qur'an maupun hadis masih bersifat *muṭlaq* (belum ada batasan). Baru pada QS. Ali Imrān baru diberi batasan bahwa yang dilarang adalah riba yang mengandung *aḍ'āfan muḍā'afatan.*[386] Karena itu bagi Hassan, riba yang sedikit dibolehkan (tidak apa-apa).

Hassan mengakui ketika turun ayat tersebut, para sahabat langsung menghentikan total semua riba. Tetapi hal ini bukan menunjukkan bahwa riba sedikit juga diharamkan. Riba yang diharamkan oleh Al-Qur'an tersebut adalah riba jahiliyah yang mengandung unsur; 1) paksaan, yakni orang yang berhutang dipaksa membayar lebih 2) *ḍarar*, yakni kesusahan atau keberatan 3) berlipat ganda, atau membawa kepada berlipat ganda (*aḍ'āfan muḍā'afatan*).[387] Sedangkan sifat riba yang tidak diharamkan menurutnya adalah; 1) tidak berganda-ganda 2) tidak membawa berganda-ganda 3) tidak mahal 4) penggunaan

[386]Ahmad Hassan, *Risalah Riba* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), 252-253.
[387]*Ibid*., 254.

pinjaman itu hendaklah untuk berdagang, berusaha, bertani, pertukangan, dan sebagainya.[388] Dalam penjelasannya Hassan mengakui bahwa kriteria riba yang diharamkan tersebut merupakan hasil pikirannya setelah membaca berbagai kitab tafsir seperti *Tafsīr At-Ṭabarī, Tafsīr Ar-Rāzī*, dan perkataan Aḥmad bin Ḥanbal.

2) Hadis

Untuk memperkuat pendapatnya, Hassan menggunakan hadis-hadis berikut:[389]

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ لِي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَيْنٌ فَقَضَانِي وَزَادَنِي. (رواه مسلم)[390]

Artinya: "Dari Jābir bin Abdullah dia berkata: Nabi saw. pernah mempunyai hutang kepadaku, maka Rasulullah melunasi hutangnya kepadaku dan memberiku tambahan". (HR: Muslim).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِنٌّ مِنَ الْإِبِلِ فَجَاءَهُ يَتَقَاضَاهُ فَقَالَ أَعْطُوهُ فَطَلَبُوا سِنَّهُ فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ إِلَّا سِنًّا فَوْقَهَا فَقَالَ أَعْطُوهُ فَقَالَ أَوْفَيْتَنِي أَوْفَى اللَّهُ بِكَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً.[391]

Artinya: "Dari Abū Hurairah r.a. ia berkata: Nabi saw. pernah berhutang seekor unta muda (anak unta berumur dua tahun tetapi sudah masuk tahun ketiga) kepada seseorang. Maka orang tersebut datang menemui Nabi saw. untuk menagih hutangnya. Maka Nabi saw. bersabda (kepada para sahabat): Berikanlah kepadanya. Maka para sahabat mencarikan unta muda yang seumur dengan unta yang dipinjam tersebut, namun mereka tidak mendapatkannya kecuali satu ekor unta yang umurnya lebih tua dari unta yang dipinjam tersebut. Maka Nabi saw. bersabda: Berikanlah kepadanya. Orang tersebut berkata: Engkau telah memenuhi atau membayar hutang kepadaku, semoga Allah membalasnya untuk Mu. Nabi saw. bersabda:

[388] *Ibid*., 256.
[389] *Ibid*., 233-234.
[390] Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* vol.1, 688. (Lihat Lampiran 1, no. 10.1).
[391] Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*)**,** vol.3, 61. (Lihat Lampiran 1, no.10.2).

Sesungguhnya orang yang terbaik diantara kalian adalah orang yang paling baik dalam membayar (hutang)".

عَنْ أَبِي رَافِعٍ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اسْتَسْلَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَكْرًا فَجَاءَتْهُ إِبِلٌ مِنْ الصَّدَقَةِ قَالَ أَبُو رَافِعٍ فَأَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَقْضِيَ الرَّجُلَ بَكْرَهُ فَقُلْتُ لَا أَجِدُ فِي الْإِبِلِ إِلَّا جَمَلًا خِيَارًا رَبَاعِيًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطِهِ إِيَّاهُ فَإِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً.[392]

Artinya: "Dari Abū Rāfi' (mantan) budak Rasulullah saw. ia berkata: Rasulullah saw. pernah meminjam (berhutang) anak unta (yang belum kawin) kepada seseorang. Kemudian setelah itu didatangkan kepada Rasulullah unta-unta zakat. Abū Rāfi' berkata: Lalu Rasulullah saw. menyuruhku untuk membayar anak unta (yang dipinjam Rasulullah tersebut) kepada orang itu. Aku berkata: Aku tidak mendapati unta kecuali unta muda (pilihan/bagus) yang *rabā'iyyan* (unta yang sudah memiliki gigi depan, umurnya berkisar enam tahun lebih). Lalu Rasulullah saw. bersabda: Berikanlah kepadanya (unta tersebut), sesungguhnya sebaik-baik manusia adalah orang yang paling baik dalam membayar (hutang atau pinjaman)".

Dari hadis di atas Hassan berpendapat bahwa orang yang berhutang (ketika mengembalikan hutangnya) boleh membayar lebih dari jumlah pinjamannya, baik diawali dengan akad sebelumnya (ada perjanjian) maupun tidak. Seandainya hal ini tidak boleh, maka tentu Rasulullah tidak akan melakukannya sebagaimana disebutkan dalam hadis di atas. Hassan menolak pendapat yang menyatakan bahwa hadis di atas hanya membolehkan orang yang berhutang membayar lebih dari nominal pinjamannya secara sukarela tanpa ada perjanjian sebelumnya.[393] Menurutnya pendapat tersebut keliru dan tidak berdasarkan Al-Qur'an dan sunah.

[392]Al-Tirmīżī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ*, vol. 2, 324. (Lihat Lampiran 1, no. 10.3).
[393]Hassan, *Risalah Riba*, 263-264.

3) Penolakan terhadap beberapa hadis

Ahmad Hassan menolak hadis-hadis yang menyebutkan larangan mengambil manfaat dari pinjaman, dan larangan menerima hadiah dari orang yang meminjam (berhutang). Berikut penulis kutipkan hadis tersebut:[394]

عَنْ عَلِيٍّ رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا (رَوَاهُ الْحَارِثُ بْنُ أَبِي أُسَامَةَ).[395]

Artinya: "Dari 'Ali r.a. dia berkata: Sesunguhnya Nabi saw. bersabda: Setiap utang (pinjaman modal) yang menarik manfaat, maka hal tersebut (terhukum) riba". (Riwayat al-Hāriṡ bin Usāmah).

عَنْ أَبِي بُرْدَةَ أَتَيْتُ الْمَدِينَةَ فَلَقِيتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ أَلَا تَجِيءُ فَأُطْعِمَكَ سَوِيقًا وَتَمْرًا وَتَدْخُلَ فِي بَيْتٍ ثُمَّ قَالَ إِنَّكَ بِأَرْضٍ الرِّبَا بِهَا فَاشٍ إِذَا كَانَ لَكَ عَلَى رَجُلٍ حَقٌّ فَأَهْدَى إِلَيْكَ حِمْلَ تِبْنٍ أَوْ حِمْلَ شَعِيرٍ أَوْ حِمْلَ قَتٍّ فَلَا تَأْخُذْهُ فَإِنَّهُ رِبًا[396]

Artinya: "Dari Abū Burdah dia berkata: Aku mengunjungi Madinah lalu bertemu dengan 'Abdullah bin Salām r.a. Lantas ia berkata: Tidakkah sebaiknya kamu berkunjung (ke rumahku), nanti akan aku suguhkan kepadamu makanan terbuat dari tepung dan kurma dan kamu masuk ke dalam rumah. Kemudian dia berkata lagi: Sungguh kamu sekarang berada di negeri praktek riba sudah tersebar. Maka apabila ada seseorang berhutang kepadamu, lalu ia beri hadiah kepadamu berupa seberat gandum (yang masih berada di tangkai/batangnya), *sya'ir* (gandum yang sudah lepas dari kulitnya) atau *qatt* (sejenis tumbuhan), maka janganlah kamu menerimanya, karena hal itu adalah riba."

[394]*Ibid*., 231.

[395]Al-Ḥafiẓ Aḥmad Ibn 'Ali Ibn Ḥajar al-'Asyqalānī, *Bulūg al-Marām Min Adillah al- Aḥkām*, (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 176. (Lihat Lampiran 1, no. 10.4).

[396]Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ* (*Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*)**,** vol.4, 230. (Lihat Lampiran 1, 10.5).

Semua riwayat di atas ditolak oleh Hassan dengan dasar; hadis pertama, riwayat tersebut menurutnya tidak sah dari Rasulullah. Sedangkan hadis yang kedua walaupun sahih karena diriwayatkan Bukhārī tetapi riwayat tersebut bukan hadis (hanya riwayat sahabat)[397]. Dalam pandangan Hassan kedua hadis di atas tidak bisa digunakan untuk melarang mengambil manfaat dari pinjaman. Kalaupun hadis tersebut diterima, tetapi harus dipahami larangan menerima hadiah bagi orang yang mempiutangi, bukan larangan mengambil manfaat dari pinjaman.

4) Mendirikan Bank merupakan urusan keduniaan

Menurut Hassan, untuk urusan keduniaan, semuanya dibolehkan kecuali yang diharamkan oleh Agama. Dalam pandangan Hassan, pada prinsipnya agama tidak melarang atau menghalangi kemajuan dan kemakmuran manusia sepanjang tidak berbahaya atau merugikan orang lain. Karenanya dibolehkan mendirikan Bank atau koperasi dengan mengambil manfaat dari pinjaman asal sesuai dengan persyaratan yang telah disebutkan di atas.[398] Melalui prinsip ini, sebenarnya Ahmad Hassan hanya ingin mengatakan bahwa setiap tambahan adalah riba tetapi tidak semua riba hukumnya haram. Hukum riba baru bisa menjadi haram jika sudah berlipat ganda.

5) Kaidah Usul fikih

Pengamatan penulis, Ahmad Hassan dalam hal ini menggunakan kaidah *irtikābu akhaf aḍ-ḍarārain* (memilih dan melaksanakan dua bahaya yang ringan adalah wajib).[399] Dari kaidah ini dan beberapa alasan sebelumnya, Hassan memfatwakan wajib hukumnya membuat Bank, koperasi, atau perserikatan lainnya. Untuk menolak berdiri dan berkembangnya riba yang berlipat ganda (istilah yang digunakan Hassan "riba merah").[400] Akan tetapi riba Bank yang dibolehkan

[397]Hassan, *Risalah Riba*, 266.

[398]*Ibid*., 263.

[399]Walaupun Ahmad Hassan tidak menyebutkan lafaz kaidah tersebut, tepi dapat diketahui bahwa hal tersebut merupakan kaidah usul fikih. Lihat: Dahlan Tamrin, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), 198.

[400]Hassan, *Risalah Riba*, 258.

Ahmad tersebut, nominal ribanya sedikit, ringan atau tidak berlipat ganda. Dalam pandangan Hassan, dengan berdirinya Bank-Bank atau koperasi yang menyelenggarakan riba ringan, maka "riba merah" berlipat ganda akan luntur dengan sendirinya.

Siradjuddin Abbas membantah pendapat Ahmad Hassan tersebut. Sebenarnya Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sependapat bahwa riba adalah haram. Kedua ulama ini mencantumkan dalil yang sama, baik dalil Al-Qur'an maupun hadis dalam menetapkan keharaman riba. Selain QS. Ali Imrān [3]: 130 kedua ulama ini juga menggunakan hadis-hadis antara lain:[401]

عَنْ جَابِرٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا وَمُوْكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ (مسلم والنسائي).[402]

Artinya: "Dari Jābir dia berkata: Rasulullah saw. melaknat orang yang memakan riba, orang yang menjadi wakil dalam melakukannya, penulis dan saksinya. Rasulullah bersabda: Mereka semua sama". (HR: Muslim dan al-Nasāi).

Hanya saja keduanya berbeda tentang batasan keharaman riba. Siradjuddin Abbas berpendapat dari ayat dan hadis di atas bahwa riba haram mutlak, baik sedikit ataupun banyak, termasuk riba Bank adalah haram. Ahmad Hassan memahami bahwa tidak semua riba diharamkan. Yang diharamkan hanyalah riba yang berlipat ganda, karena itu bagi Hassan, riba Bank hukumnya halal karena ribanya sedikit.

Siradjuddin Abbas membantah dan menolak penafsiran Ahmad Hassan terhadap QS. Ali Imrān {3} 130. Menurutnya, disebutnya kata *aḍ'āfan muḍā'afatan* dalam ayat tersebut untuk menjelaskan bahwa sifat riba berlipat ganda. Karena itu keharaman riba dalam ayat tersebut bukan terletak pada kata *aḍ'āfan muḍā'afatan*, tetapi pada kata riba itu sendiri. Untuk melemahkan penafsiran Hassan, Abbas dalam bukunya

[401]Lihat; *Ibid*., 214-216. Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 124-129. (Hanya saja dalam hal ini Ahmad Hassan menggunakan riwayat an-Nasāī sedangkan Siradjuddin Abbas menggunakan riwayat Muslim).

[402]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* vol.1, 697. (Lihat Lampiran 1, no. 10.6).

mencantumkan pendapat para *mufassir* dari berbagai lintas aliran dan mazhab tafsir seperti *At-Ṭabarī*, *al-Kasyyāf, al-Khāẓin, al-Jamāl, al-Jalālain, Syaltūt, al-Qāsimī* dan tafsir *fī ẓilāl al-Qurān*.[403] Semua kitab tafsir tersebut menurut Abbas tidak satupun yang mendukung pemikiran Ahmad Hassan.

Ahmad Hassan mengakui bahwa hadis di atas memang berbicara tentang pengharaman riba, tetapi hadis tersebut tidak menyebutkan batasan riba, bagi Hassan, hadis tersebut harus dikaitkan dengan Q.S. Ali Imrān{3}:130 yang menyebutkan batasan tentang riba, yakni apabila berlipat ganda.

Untuk memperkuat pendapatnya, Siradjuddin Abbas juga menggunakan hadis-hadis lain sebagai pendukung,[404] tetapi sangat disayangkan Abbas sama sekali tidak menyorot atau mengomentari hadis-hadis pendukung yang ditolak oleh Ahmad Hassan untuk memperkuat fatwanya. Walau bagaimanapun, paparan di atas telah menggambarkan telah terjadi perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami dalil-dalil tentang riba, walaupun tidak sepenuhnya pada ruang lingkup dalil hadis.

3. Tema Tradisi Keagamaan

a. Hadis Hadiah Pahala

Baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas sama-sama membahas hadis-hadis hadiah pahala. Ahmad Hassan membahas dalam bukunya *Soal-Jawab* dan *Tarjamah Bulughul Maram*, sedangkan Siradjuddin Abbas membahasnya di dalam buku *40 Masalah Agama* dan *I'tiqad Ahlussunnah Waljamaah*. Kedua ulama ini mempunyai pendapat yang sama tentang definisi hadiah pahala. Secara bahasa hadiah pahala menurut Siradjuddin Abbas adalah; menghadiahkan pahala kepada kaum kerabat yang telah meninggal dunia.[405] Sedangkan Ahmad Hassan dalam berbagai tulisannya kadang-kadang menggunakan istilah "hadiah pahala", "hadiah amal", "over ganjaran, "over pahala", "hadiah makanan", "hadiah ganjaran". Semua istilah itu menurut Hassan sama yakni beribadah dan berbuat kebaikan untuk orang yang sudah meninggal.[406] Secara

[403]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 2, 143.
[404]*Ibid*, 133-136.
[405]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 192-193.
[406]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 992.

istilah (terminologi) hadiah pahala menurut Siradjuddin Abbas adalah: "mengerjakan suatu amal ibadat seperti bersedekah, wakaf, puasa, tahlil, membaca ayat suci Al-Qur'an , dan lain lain kemudian pahalanya diniatkan atau dihadiahkan kepada orang lain seperti ibu bapak, karib kerabat, saudara baik yang masih hidup maupun yang sudah wafat.[407] Definisi yang sama juga diberikan oleh Ahmad Hassan, menurutnya hadiah pahala adalah: "mengerjakan shalat, puasa, membaca tahlil, ayat suci Al-Qur'an (al-fātihah dan surat-surat lain), bersedekah, wakaf, kemudian meniatkan pahala amalan tersebut disampaikan kepada orang yang telah meninggal baik itu meniatkannya sebelum atau sesudah pelaksanaannya".[408] Walaupun redaksi definisi yang dirumuskan sedikit bervariasi, namun dari segi substansi Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas mempunyai pemahaman yang sama tentang pengertian hadiah pahala.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga mempunyai persepsi yang sama tentang materi hadis hadiah pahala, hal ini dapat diketahui dari tulisan-tulisan kedua ulama ini ketika membahas permasalahan tersebut. Berdasarkan penelaahan penulis terdapat tiga buah hadis utama yang selalu didiskusikan atau diperdebatkan dalam memahaminya. Tiga buah hadis tersebut adalah; hadis tentang kebolehan *badal* haji, kebolehan *badal* puasa, dan kebolehan *badal* sedekah.[409] Di bawah ini penulis cantumkan masing-masing hadis tersebut dan pemahaman kedua ulama ini secara kutipan langsung sebagai berikut:

1) Ḥadis *Badal* Haji

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَةً اقْضُوا اللَّهَ فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ. (رواه البخاري)[410]

Artinya: "Dari Ibnu 'Abbās r.a., bahwa seorang wanita dari suku Juhainah datang menemui Nabi saw. lalu berkata: "Sesungguhnya ibuku bernazar untuk melaksanakan ibadah haji,

[407]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 193.

[408]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 992.

[409]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.1, 196, 198, 204. Lihat juga Hassan, *Tarjamah Bulughul Marām*, 298, 314, 426.

[410]Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, vol. 2, 240. (Lihat Lampiran 1, no.11.1).

tetapi ia meninggal sebelum melaksanakan haji tersebut, maka apakah boleh saya menggantikan hajinya? Nabi saw. menjawab: ya (benar), berhajilah kamu untuk menggantikannya. Bukankah seandainya ibumu mempunyai hutang, maka tentu kamu akan membayarnya? Bayarlah hutang (kepada) Allah, sebab (hutang kepada) Allah lebih berhak untuk dibayar". (HR. al-Bukhārī).

Pemahaman Ahmad Hassan:
"Di keterangan bagi hadis 697 (maksudnya hadis *badal* puasa di atas) saya telah sebutkan bahwa hadis yang berlawanan dengan Qur'an tidak dinamakan hadis sahih. Seseorang menghajikan orang itu berlawanan dengan ayat 39 dari an-Najm dan lainnya yang artinya seseorang tidak mendapatkan melainkan apa yang ia kerjakan. Lihatlah disana".[411]

Pemahaman Siradjudin Abbas:
"Dalam hadis ini (hadis *badal* haji) dapat dipahamkan bahwa pahala amal haji yang dikerjakan oleh seorang anak boleh diberikannya (dihadiahkannya) kepada ibunya, sehingga hutang nazar ibunya menjadi terbayar dan ibunya itu tidak berdosa lagi terhadap Tuhan".[412]

2) Hadis *Badal* Puasa

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ.[413]

Artinya: "Dari 'Āisyah r.a.bahwa Nabi saw. bersabda: Siapa meninggal dunia sedangkan ia memiliki hutang puasa, maka hendaklah walinya menggantikan puasa untuknya."

Pemahaman Ahmad Hassan:
"Hadis ini membolehkan atau mewajibkan seseorang mengerjakan ibadat buat orang lain. Sedang ayat 33 an-Najm[414]

[411]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 314.
[412]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 195.
[413]Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ*, vol. 2, 293. (Lihat Lampiran: 1, no.11.2).
[414]Maksud ayat 33 dari surat an-Najmi itu adalah ayat 39. Hal ini dapat diketahui dari tulisan-tulisannya yang lain, misalnya *Soal Jawab*. Hanya dalam buku *Tarjamah Bulughul Maram* saja yang menulis "ayat 33" mungkin tersalah atau salah cetak.

menegaskan bahwa seseorang tidak mendapat melainkan apa yang ia kerjakan dan berapa banyak lagi ayat yang mengatakan bahwa kamu tidak dibalas melainkan apa yang kamu kerjakan. Jadi, hadis itu berlawanan dengan Al-Qur'an, padahal hadis yang sahih itu, selain betul sandanya, isinya tidak boleh berlawanan dengan hadis lain yang lebih kuat dari padanya. Maka bagimanakah bisa sahih suatu hadis yang berlawanan dengan satu ayat Qur'an. Dari itu, wajib kita tolak hadis-hadis yang membolehkan seseorang menghajikan orang lain walaupun anaknya atau ibu bapaknya, demikian juga hadis yang membolehkan atau mewajibkan membayar shaum orang lain".[415]

Pemahaman Siradjuddin Abbas:
"Hadis ini menerangkan bahwa seseorang yang meninggal dengan meninggalkan hutang puasa, maka walinya harus membayarnya dengan puasa pula. Ternyatalah bahwa pahala puasa seseorang boleh diberikan kepada orang lain guna membayar hutang kepada Allah. Maka nyatalah bahwa menolong orang lain dengan memberikan pahala ibadah puasa kita, adalah suatu amal yang mustahabah amal baik, bukan amal bidah, sebagai didengung-dengungkan oleh kaum Mu'tazilah".[416]

3) Hadis *Badal* Sedekah

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا وَأَظُنُّهَا لَوْ تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقَتْ فَهَلْ لَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ [417]

Artinya: "Dari 'Āisyah r.a. bahwasannya seorang laki-laki berkata kepada Nabi saw.: Ibuku meninggal dunia dengan mendadak, saya kira seandainya dia sempat berbicara sebelumnya tentu dia akan bersedekah. Apakah dia akan memperoleh pahala jika aku bersedekah untuknya (menggantikannya)?". Rasulullah saw. menjawab: ya, benar".

[415]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 299.
[416]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.1, 198-199.
[417]Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, vol. 2, 217-218. (Lihat Lampiran 1, no.11.3).

Pemahaman Ahmad Hassan:
"Hadis ini (*badal* sedekah) berlawanan dengan ayat-ayat yang artinya manusia tidak dapat ganjaran melainkan dari apa yang mereka kerjakan, dan manusia tidak dibalas melainkan dengan apa yang mereka kerjakan (lihatlah keterangan bagi angka 697 di Bulughul Maram juz 1). Dari itu tidak dapat dipandang hadis ini sebagai hadis yang sahih maknanya".[418]

Pemahaman Siradjuddin Abbas:
"Berkata Imam Nawāwī, seorang ulama besar bermazhab Syāfi'ī (lahir pada tahun 631 H. Meninggal tahun 676 H.) dalam memberi komentar (syarah) hadis ini: "Di dalam hadis ini dinyatakan bahwa boleh bersedekah menggantikan mayat, bukan saja boleh tetapi dianjurkan, dan pahala sedekah itu sampai kepada mayat dan berfaedah untuk orang yang bersedekah. Hal ini *ijmā'* sepakat orang Islam memfatwakannya". (lihat Syarh Muslim Juzu' XI pagina 84). "memperhatikan perkataan imam Nawawi ini dapat dikatakan bahwa yang tidak mempercayai pahala sedekah boleh dihadiahkan kepada orang yang mati, maka ia menentang kesepakatan ummat Islam di seluruh dunia, dan menentang ucapan Nabi Muhammad".[419]

Dari beberapa kutipan di atas, dapat diketahui terdapat perbedaan pemahaman antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami tiga buah hadis pahala. Siradjuddin Abbas dan Ahmad Hassan terlibat adu argumen secara tertulis ketika membahas, dan mensyarah hadis-hadis hadiah pahala dalam masing-masing buku mereka. Hal ini juga terlihat dari bantahan Ahmad Hassan ketika ia menjawab dan membalas sindiran Siradjuddin Abbas dengan menyatakan:

[418]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 426-427.
[419]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.1, 204.

> "...Penolakan itu tidak berarti tolak hadis Nabi saw.tetapi berarti tidak boleh dipercaya yang Nabi ada berkata begitu....".[420]

Kutipan di atas menggambarkan bahwa menurut Ahmad Hassan, penolakannya terhadap hadis-hadis hadiah pahala bukan berarti ia menolak sunnah (Ingkar Sunah), akan tetapi ia meragukan keabsahan hadis tersebut bersumber dari Rasulullah.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sependapat bahwa ketiga hadis yang dibahas di atas merupakan hadis yang berbicara tentang hadiah pahala. Menurut penulis, terdapat beberapa alasan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas menjadikan ketiga hadis tersebut sebagai dalil utama tentang hadiah pahala, *Pertama*, karena hadis-hadis tersebut sangat populer pada waktu itu, *Kedua*, karena kandungannya dianggap mewakili semua bentuk praktik hadiah pahala, *Ketiga*, hadis-hadis tersebut terdapat di dalam kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukharī* dan *Ṣaḥiḥ Muslim*.

Baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas, tidak mempersoalkan kesahihan *sanad* hadis-hadis hadiah pahala. Hal ini dikarenakan hadis-hadis tersebut (*badal* haji, *badal* puasa, dan *badal* sedekah) diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dan Imam Muslim. Dalam pandang kedua ulama ini, Imam Bukhārī adalah orang yang paling cermat dalam memilih periwayat hadis, karenanya kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* merupakan salah satu sumber hukum Islam selain Al-Qur'an. Karena itu baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas tidak melakukan upaya kritik *sanad* atau men-*takhrīj* hadis-hadis ini, dalam hal validitas dan otentisitas mereka langsung percaya kepada Imam Bukhārī dan Muslim.

Terdapat dua alasan bagi Siradjuddn Abbas terkait penerimaannya terhadap hadis hadiah pahala. *Pertama,* hadis hadiah pahala diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dan Muslim. Dalam pandangan Siradjuddin Abbas, hadis-hadis yang diriwayatkan oleh oleh imam al-Bukhārī dan Muslim atau *muttafaqun 'alaihi* adalah merupakan sumber hukum nomor dua

[420]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 1002.

setelah Al-Qur'an.[421] Alasan kedua, hadis-hadis tersebut diterima dan disyarah oleh Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī di dalam kitab *Fatḥ al-Bārī*, dan Imam An-Nawāwī dalam *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ An-Nawāwī* .[422] Ahmad Hassan juga mempunyai pandangan yang sama dengan Siradjuddin Abbas. Menurutnya hadis-hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī berkualitas *ṣaḥīḥ ar-riwāyah (*sahih *sanad*),[423] sebagaimana yang telah penulis paparkan di atas.

Dalam pandangan Ahmad Hassan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥiḥ Muslim* adalah kitab hadis yang paling unggul dibanding kitab-kitab hadis yang lain, dan semua hadis di dalamnya berkualitas *ṣaḥīḥ ar-riwāyah*. Walaupun demikian menurut Ahmad Hassan di dalam kitab tersebut masih terdapat hadis-hadis yang maknanya (baca: *matan*) bertentangan dengan Al-Qur'an, sehingga menimbulkan perbedaan dalam menilai ke-sahihannya. Karena hadis-hadis hadiah pahala diriwayatkan oleh Bukhārī, maka tentu hadis tersebut dalam pandangan Ahmad Hassan berkualitas sahih *sanad*.

Menurut penelitian Ahmad Hassan, hadis-hadis yang membolehkan hadiah pahala berkualitas sahih dari aspek *sanad*, tetapi daif dari aspek *matan* dengan alasan sebagai berikut; *Pertama*, bertentangan dengan Al-Qur'an. Menurut Ahmad Hassan kandungan *matan* hadis-hadis hadiah pahala banyak bertentangan dengan ayat-ayat Al-Qur'an, sebagaimana ungkapannya:

> ".... Walaupun ada hadis yang sahih tentang operan pahala tapi lantaran berlawanan dengan Al-Qur'an, mesti ditolak, ta' boleh diterima".[424]

[421]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 316.
[422]*Ibid*., vol. 1, 199, 204.
[423]Hassan, *Tarjamah Bulughul Maram*, 14. Lihat juga: Hassan *Soal-Jawab*, vol. 2, 695.
[424]*Ibid.*

> "Sekalian hadis itu (hadiah pahala) sungguhpun ada yang sahih dan ada yang lemah, tetapi kita tolak sama sekali, lantaran berlawanan dengan beberapa ayat Al-Qur'an yang tersebut di atas tadi".[425]

Kutipan di atas menggambarkan bahwa dalam pandangan Ahmad Hassan, semua hadis-hadis hadiah pahala bertentangan dengan Al-Qur'an. Secara rinci Ahmad Hassan mengatakan bahwa hadis-hadis yang membolehkan seseorang bersedekah, berpuasa dan menghajikan orang tua adalah bertentangan dengan Q.S. an-Najm (53): 39, yang artinya "Manusia tidak akan mendapatkan (pahala) melainkan apa yang telah ia lakukan", dan Q.S. Yāsīn {36}: 54 yang artinya "Kamu tidak akan dibalas melainkan sesuai dengan apa yang telah kamu telah lakukan". Karena itu menurut Ahmad Hassan hadis-hadis hadiah pahala tidak dapat dikatakan sahih, tidak boleh diamalkan karena tidak akan sampai pahala atau faedahnya untuk orang yang sudah wafat.[426] Dalam pandangan Ahmad Hassan semua *matan* hadis hadiah pahala (*badal* haji, *badal* sedekah, *badal* puasa) juga bertentangan dengan ayat Al-Qur'an yang menyebutkan bahwa amal yang dikerjakan oleh seseorang tidak bisa berpindah atau menjadi milik orang lain.

Menurut Ahmad Hassan hadis hadiah pahala tidak hanya bertentangan dengan Q.S. an-Najm {53}: 39 dan Q.S. Yāsīn {36}: 54, tetapi juga bertentangan dengan: Q.S. al-Baqarah {2} 123, 286, Fuṣilat {41}:46, al-'Ankabūt {29}:6, al-Isrā{17}:15, Fāṭir {35}: 18, Luqmān {31}: 33, al-Jāśiah {45}: 28.[427] Namun berdasarkan penelaahan penulis dari sekian banyak ayat-ayat tersebut, yang menjadi ayat utama adalah dua ayat pertama yakni Q.S. an-Najm {53} :39, dan QS.Yāsīn {36}:54

وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى

Artinya: "Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya". (QS. an-Najm {53}: 39)

[425]*Ibid*, 1008.
[426]*Ibid*, vol. 2, 515 -516.
[427]*Ibid*, 242, 995-997.

فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Artinya: "Maka pada hari itu seseorang tidak akan dirugikan sedikitpun dan kamu tidak dibalasi, kecuali dengan apa yang telah kamu kerjakan". (Q.S. Yāsīn {53}:54).

Kedua, bertentangan dengan Fatwa Sahabat. Hasil penelitian Ahmad Hassan menemukan bahwa hadis-hadis hadiah pahala juga bertentangan dengan fatwa para sahabat seperti Ibnu 'Ābbās, Ibnu Umar, 'Āisyah.[428] Menurutnya para sahabat tersebut memfatwakan tidak boleh melakukan ibadah shalat, puasa yang diniatkan untuk orang lain.

Ketiga, bertentangan dengan pendapat para Imam-Imam yang Masyhur.[429] Imam-imam yang masyhur yang dimaksud adalah Imam Mālik, Imam Muzānī, yang mengatakan bahwa hadis-hadis tentang kebolehan bersedekah dan menghajikan orang tua adalah bertentangan dengan Al-Qur'an.

Keempat, bertentangan dengan logika akal sehat. Menurut Ahmad Hassan, hadis-hadis hadiah pahala juga bertentangan dengan logika atau akal sehat yang menyebutkan bahwa melakukan ibadah tidak bisa diganti dengan orang lain, misalnya ibadah, shalat puasa, membaca Al-Qur'an dan lain-lain, semua pahala ibadah hanya akan didapat oleh pelakunya sendiri dan mustahil akan didapat oleh orang lain. Di samping itu menurutnya Islam bukan agama dagang pahala, bukan agama jual beli ganjaran, agama over pahala, dan lain-lain. Islam adalah agama yang mengajarkan pemeluknya agar beramal. Menurut Ahmad Hassan hadiah pahala sama dengan dagang pahala dan hukumnya berdosa, karena lain yang berbuat lain pula yang mendapat, sama halnya lain yang makan lain pula yang kenyang.[430] Akan tetapi dari kelima alasan tersebut yang paling mendasar (primer) adalah alasan yang pertama yakni bertentangan dengan Al-Qur'an, selebihnya hanya alasan skunder.

[428]*Ibid*, vol.3, 999,1010,1015.
[429]*Ibid*., 1000.
[430]*Ibid*, vol.1, 163-164.

Pendapat Ahmad Hassan ini sangat jauh berbeda dan bertolak belakang dengan pemahaman Siradjuddin Abbas. Bagi Siradjuddin Abbas *matan* hadis-hadis hadiah pahala berkualitas sahih dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an surat an-Najm {53} ayat 39 dan surat Yāsīn {36}: 54. Menurut Siradjuddin Abbas, jangan terburu-buru menganggap suatu hadis (sahih) bertentangan dengan Al-Qur'an. Menurutnya jika terjadi *ta'āruḍ al-adillah* maka terlebih dahulu pertentangan tersebut diselesaikan dengan pendekatan kaidah usul fikih seperti *al-jam'u* (kompromi), *takhṣīṣ*, ataupun *nāsikh-mansūkh*.

Dalam pandangan Siradjuddin Abbas, menolak hadis-hadis hadiah pahala karena menganggap hadis tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an adalah merupakan sikap yang gegabah. Menurutnya hadis-hadis hadiah pahala pada hakikatnya tidaklah bertentangan dengan Al-Qur'an. Bagi Siradjuddin Abbas pertentangan tersebut hanyalah secara lahiriah, dan masih bisa diselesaikan dengan pendekatan kaidah uṣūl fikih antara lain dengan metode *nāsikh al-mansūkh*. Menurutnya hadis-hadis hadiah pahala tidaklah bertentangan dengan Q.S. an-Najm {53): 39 karena ayat tersebut telah *mansūkh* oleh surat at-Ṭūr {52}:21, yakni :

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ

Artinya: "Dan orang-orang yang beriman, dan yang anak cucu mereka mengikuti mereka dalam keimanan, maka akan kami hubungkan anak cucu mereka dengan mereka, dan Kami tiada mengurangi sedikitpun dari pahala amal mereka. Tiap-tiap manusia terikat dengan apa yang dikerjakannya".

Menurut Abbas, memahami surat an-Najm {53}: 39 tersebut harus dilihat ayat sebelumnya yakni menjelaskan hukum yang berlaku bagi syariat Nabi Ibrahim dan Musa. Ayat tersebut telah di-*mansūkh* oleh surat at-Ṭūr {52}: 21 di atas, karenanya bagi umat Nabi Muhammad sampai dan bermanfaat ibadah orang hidup apabila diniatkan untuk orang yang telah

wafat.[431] Siradjuddin Abbas mengatakan bahwa penafsiran tersebut dikutipnya dari tafsir *Lubāb al-Ta'wīl Fī Ma'ānī at-Tanẓīl* karangan al-Khāzin.

Selain memahami bahwa Q.S. an-Najm {53}: 39 tersebut *mansūkh*, Siradjuddin Abbas secara tersirat sebenarnya juga menggunakan metode *al-jam'u* (kompromi), yakni memahami huruf *lam* dalam ayat tersebut *li al-milk* yang berarti menafikan memiliki pahala. Isyarat ini terlihat pada pengantar tulisan Siradjuddin Abbas yang mengatakan bahwa Jika seseorang telah memiliki pahala kemudian pahala tersebut dihadiahkan kepada orang lain maka hal ini boleh dan tidak bertentangan dengan ayat tersebut.[432] Bagi Siradjuddin Abbas, pertentangan tersebut hanya secara lahiriah, yang dapat diselesaikan dengan berbagai pendekatan.

Ahmad Hassan menolak segala bentuk penyelesaian ketika mengkonfirmasi hadis-hadis hadiah pahala tersebut dengan Q.S. an-Najm {53}: 39. Baik penyelesaian tersebut dengan metode *al-jam'u*, seperti memahami huruf *lam* pada ayat tersebut *li al-milk*, ataupun memahami huruf *lam* pada ayat tersebut berarti *'ala* yang berarti manusia tidak akan mendapat siksa melainkan menurut amalnya. Ahmad Hassan juga menolak penyelesaian dalam bentuk *takhṣīṣ al-'ām*, apalagi *nasakh-mansūkh*, karena bagi Ahmad Hassan tidak ada ayat Al-Qur'an yang *mansūkh*.[433] Dalam hal ini Ahmad Hassan lebih mengedepankan berpegang teguh dengan keumuman Q.S. an-Najm {53}:39 ketimbang mencari penyelesaian.

Sedangkan Siradjuddin Abbas tetap pada pendiriannya bahwa hadis hadiah pahala tidak sedikitpun bertentangan dengan Al-Qur'an. Jika dalam hal ini Ahmad Hassan menguji hadis hadiah pahala dengan fatwa, sahabat, pendapat imam-imam dan akal sehat, maka untuk memperkuatkan pendapatnya Siradjuddin Abbas memahami hadis hadiah pahala dengan mengkorelasikannya dengan hadis-hadis lain (pendekatan korelatif). Menurutnya hadis-hadis hadiah pahala didukung atau

[431]Abbas, *40 Masalah Agama,* vol.1, 213.

[432]*Ibid.*, 193.

[433]Bantahan Ahmad Hassan ini dapat dilihat di buku *Soal-Jawab*, vol. 3, 995, 1009, 1018, 1019. 1174-1175.

disokong oleh hadis-hadis lain yang mempunyai makna sama yang menyebutkan bahwa orang yang sudah meninggal masih mendapat manfaat dari amalan orang yang masih hidup, hadis-hadis tersebut adalah:[434]

1) Nabi berkurban untuk dirinya, keluarga dan umatnya

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– أَمَرَ بِكَبْشٍ ثُمَّ ذَبَحَهُ ثُمَّ قَالَ بِاسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَمِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ثُمَّ ضَحَّى بِهِ.[435]

Artinya: "Dari Āisyah r.a.dia berkata: bahwa Rasulullah saw. memerintahkan untuk mengambil kibas, kemudian ketika hendak menyembelihnya Rasulullah berdoa: Dengan menyebut nama Allah, ya Allah terimalah (kurban ini) dari Muḥammad, dari keluarga Muḥammad, dan dari umat Muḥammad kemudian dia menyembelihnya (kibas tersebut)".

2) Jiwa orang mukmin tertahan karena utang belum dibayar

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ نَفْسُ الْمُؤْمِنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَيْنِهِ حَتَّى يُقْضَى عَنْهُ.[436]

Artinya: "Dari Abū Hurairah r.a.ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: Jiwa seorang mukmin itu tergantung karena sebab hutangnya, hingga hutangnya tersebut dibayarkan".

[434]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 194, 211.

[435]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* vol.3, 1557. (Lihat Lampiran 1, no.11.4).

[436]At-Tirmiżī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* 452. (Lihat Lampiran 1, no.11.5).

3) Mayat mendapat manfaat dari shalat jenazah

عَنْ مَالِكُ بْنُ هُبَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: مَنْ صَلَّى عَلَيْهِ ثَلاَثَةُ صُفُوْفٍ فَقَدْ أَوْجَبَ.[437]

Artinya: " Dari Mālik bin Hubairah ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: Siapa yang (jenazahnya) dishalatkan dengan tiga saf maka wajib baginya (dipastikan mendapatkan keampunan)".

4) Membacakan surat Yāsīn kepada mayat

عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: اقْرَءُوا يس عَلَى مَوْتَاكُمْ.[438]

Artinya: "Dari Ma'qil bin Yasār, ia berkata: Nabi saw. bersabda: Bacakanlah Surat Yāsīn kepada orang yang akan meninggal diantara kalian".

5) Mayat mendapat manfaat dari tanaman pelepah kurma Nabi

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ الْبَوْلِ وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا.[439]

Artinya: "Dari Ibn 'Abbās dia berkata: Nabi (pada suatu hari) pernah melewati dua kuburan, kemudian bersabda bahwa sesungguhnya orang yang ada dalam kubur ini sedang diazab, mereka diazab bukan karena melakukan dosa besar, akan tetapi (penghuni kubur) yang satunya diazab dikarenakan tidak tuntas bersuci dari kencing, sedangkan (penghuni kubur) yang satunya lagi disebabkan karena suka menyebarkan *namīmah* (fitnah/adu domba). Kemudian Nabi mengambil pelepah kurma yang masih basah, lalu membelahnya dua bagian kemudian Nabi menanamkannya

[437] *Ibid*, 433. (Lihat Lampiran 1, no.11.6).
[438] Al-Sijistanī, *Sunan Abī Dāwūd*, 518. (Lihat Lampiran 1, no.11.7).
[439] Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, vol. 2, 103. (Lihat Lampiran 1, no.11.8).

pada masing-masing kubur. Para sahabat bertanya mengapa engkau melakukan hal itu wahai Rasulullah? Rasul menjawab mudah-mudahan dapat meringankan siksa atas keduanya selama belum kering (kedua pelepah kurma tersebut)".

6) Perintah Nabi agar mendoakan mayat setelah prosesi pemakaman.

عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم، إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ، وَسَلُوا لَهُ بِالتَّثْبِيتِ، فَإِنَّهُ الآنَ يُسْأَلُ[440]

Artinya: "Dari Usmān bin Affān r.a.dia berkata: adalah Nabi saw. apabila selesai dari menguburkan jenazah dia berhenti (berdiri) sebentar kemudian bersabda: mohon ampunlah (kepada Allah) untuk saudaramu (yang di dalam kubur ini) dan mintalah (kepada Allah) untuknya kekuatan, karena sekarang dia akan ditanya".

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa telah terjadi perbedaan dan perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis hadiah pahala. Ahmad Hassan melakukan kritik *matan* dengan melakukan konfirmasi dengan Al-Qur'an, sedangkan Siradjuddin Abbas melakukan upaya korelatif dengan hadis lain.

b. Hadis Talkin

Talkin merupakan tradisi yang sangat populer dipraktikkan dan diperdebatkan oleh masyarakat muslim Indonesia (Kaum Tua dan Kaum Muda) pada pertengahan abad XX.[441] Perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terjadi sangat sengit ketika kedua ulama ini membahas tradisi talkin di dalam berbagai karya mereka.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas secara substansi memiliki pemahaman yang sama tentang definisi talkin, tetapi dari segi lafaz dan istilah yang digunakan terdapat sedikit perbedaan,

[440]Al-Sijistanī, *Sunan Abī Dāwūd,* vol.3, 215. (Lihat Lampiran 1, no.11.9).
[441]Ahmad Haris, *Bidah dalam Literatur Islam* (Jakarta: Referensi, 2012), 175.

Menurut pengamatan penulis, perbedaan istilah yang digunakan tersebut merupakan bagian dari retorika terhadap pendirian mereka tentang talkin.

Menurut Ahmad Hassan, talkin secara bahasa berarti mengajar, yakni mengajar orang yang sudah wafat.[442] Sedangkan secara istilah talkin berarti mengajar orang yang sudah wafat untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang akan ditanyakan oleh Malaikat kepadanya.[443] Bagi Ahmad Hassan, talkin merupakan memberi pengajaran kepada orang yang sudah wafat tentang 'itiqad yang pernah diimaninya sewaktu masih hidup.

Siradjuddin Abbas dengan mengutip kamus *al-Muḥīṭ*, *al-Marbāwī*, dan *al-Munjīd* berpendapat bahwa secara bahasa talkin berarti "*tafhīm*" yakni memahamkan atau memberi paham. Mengajar dan memberi ingat, memberi peringatan dengan mulut secara berhadap-hadapan.[444] Sedangkan secara istilah adalah: "mengingatkan orang yang sudah wafat dan baru saja dikuburkan beberapa hal yang penting baginya untuk menghadapi Malaikat Munkar dan Nakir yang akan menanyai mereka".[445] Hanya saja menurut Siradjuddin Abbas membacakan talkin bukan mengajar seperti yang kita pahami seperti mengajar anak sekolah, mengajar ilmu fikih, mengajar ilmu tauhid.[446] Talkin bagi Siradjuddin Abbas, hanya sekedar mengingatkan, karena situasi alam kubur pada waktu itu sedang mengejutkan karena alam baru bagi orang yang baru wafat tersebut.

Siradjuddin Abbas dan Ahmad Hassan sependapat bahwa hadis yang menganjurkan atau berbicara tentang talkin adalah sebagai berikut:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ وَهُوَ فِي النَّزْعِ فَقَالَ إِذَا أَنَا مُتُّ فَاصْنَعُوْا بِيْ كَمَا أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَصْنَعَ بِمَوْتَانَا أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِذَا مَاتَ أَحَدٌ مِنْ إِخْوَانِكُمْ فَسَوَّيْتُمُ التُّرَابَ عَلَى قَبْرِهِ فَلْيَقُمْ أَحَدُكُمْ عَلَى رَأْسِ قَبْرِهِ ثُمَّ لْيَقُلْ يَا فُلَانُ بْنُ فُلَانَةَ فَإِنَّهُ يَسْمَعُهُ وَلَا يُجِيْبُ ثُمَّ يَقُوْلُ يَا فُلَانُ بْنُ فُلَانَةَ فَإِنَّهُ يَسْتَوِيْ قَاعِدًا ثُمَّ يَقُوْلُ يَا فُلَانُ بْنُ فُلَانَةَ فَإِنَّهُ يَقُوْلُ أَرْشِدْنَا رَحِمَكَ اللهُ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُوْنَ فَلْيَقُلْ أُذْكُرْ مَا خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ وَأَنَّكَ رَضِيْتَ بِاللهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا وَبِالْقُرْآنِ إِمَامًا

[442] Hassan, *Soal Jawab*, vol. 4, 1370.
[443] *Ibid*, vol. 1, 212.
[444] Abbas, vol. 4, 66.
[445] *Ibid*., 67.
[446] *Ibid*, 110.

فَإِنَّ مُنْكَرًا وَنَكِيرًا يَأْخُذُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِيَدِ صَاحِبِهِ وَيَقُوْلُ اِنْطَلِقْ بِنَا مَا نَقْعُدُ عِنْدَ مَنْ قَدْ لُقِّنَ حُجَّتَهُ, فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُوْلَ اللهِ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ أُمَّهُ قَالَ فَيُنْسِبُهُ إِلَى حَوَاءَ يَا فُلَانُ بْنُ حَوَّاءَ (رواه الطبراني).[447]

Artinya: "Dari Abū Umāmah dia berkata ketika *naza'*: Apabila aku wafat nanti, maka lakukan padaku sebagaimana yang diperintahkan oleh Rasulullah dalam mengurus orang yang wafat diantara kita. Rasulullah telah memerintahkan kita dengan sabdanya: Apabila salah seorang diantara kamu (orang Islam) wafat, dan telah diratakan tanah di atas kuburnya, maka hendaklah salah seorang diantara kamu berdiri (diperkirakan) sejajar dengan kepala mayat tersebut, dan hendaklah ia mengucapkan: Wahai fulan anak fulanah, maka mayat tersebut mendengarnya tetapi dia tidak bisa menjawab. Kemudian *(orang yang berada di atas kubur tersebut) berkata lagi,* (kepada mayat): Wahai fulan anak fulanah. *Ketika itu juga mayat tersebut bangkit dan duduk dalam kuburnya. Kemudian (orang yang berada di atas kubur tersebut) berkata lagi (*kepada mayat): *Wahai Fulan bin Fulanah. M*aka dia (mayat) akan menjawab: berilah petunjuk kepada kami dan semoga Allah merahmati kamu, tetapi kamu tidak mendengar ucapan itu. Maka hendaklah dikatakan lagi (kepada mayat): Ingatlah hal ketika kamu dilahirkan ke dunia yaitu pengakuan bahwa Tidak ada tuhan melainkan Allah dan Nabi Muhammad adalah hamba dan Rasul-Nya dan engkau telah ridha bahwa Allah sebagai Tuhanmu, Islam agamamu, Muhammad Nabimu, dan Al-Qur'an petunjukmu. Maka (ketika itu) Malaikat Munkar dan Nakir akan memegang tangan temannya dan berkata: mari kita kembali saja, apa gunanya kita duduk terhadap orang yang telah ditalkinkan hujjahnya. (Abū Umāmah berkata): seorang sahabat bertanya kepada Rasulullah: Wahai Rasulullah, bagaimana sekiranya (orang yang mentalkinkan itu) tidak tahu nama ibunya (mayat)? Rasulullah menjawab:Maka hendaklah dinasabkan kepada ibu manusia yaitu Hawwa, dengan mengatakan Wahai fulan anak Hawwa." (HR. At-Ṭabrānī).

[447]Abī al-Qāsim Sulaimān bin Aḥmad At-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), vol. 4, 348. (Lihat Lampiran 1, no.12.1).

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sependapat bahwa hadis talkin yang diriwayatkan oleh At-Ṭabrānī dari sahabat Abū Umāmah berkualitas daif. Hassan misalnya mengatakan bahwa hadis talkin tersebut telah daifkan oleh seluruh ulama hadis.[448]

Siradjuddin Abbas juga mengakui bahwa hadis yang diriwayatkan oleh At-Ṭabrānī tersebut berkualitas daif, karena ada perawi yang lemah yakni ‘Āṣim bin Ubaidillah. Tetapi lemahnya ‘Āṣim bin Ubaidillah bukan karena pembohong, bukan karena melakukan maksiat, tetapi karena hafalannya kurang kuat. Walaupun ulama lain menilainya *lā ba'sa bihi* (tidak mengapa) namun kata Abbas, *sanad* hadis tersebut secara ilmu hadis dipandang cacat, berstatus daif.[449] Walaupun sependapat tentang status hadis tersebut, tetapi kedua ulama ini berbeda dalam menilai kehujahan dan pemahaman hadis tersebut.

Ahmad Hassan menolak mengamalkan hadis talkin tersebut karena hadis tersebut berstatus daif, karena itu tradisi talkin harus ditinggalkan, tidak boleh dilakukan karena termasuk bidah.[450] Sedangkan Siradjuddin Abbas menerima dan mengamalkan hadis talkin dan dari hadis tersebut ia memfatwakan bahwa talkin hukumnya sunnah, bukan bidah.[451] Bagi Siradjuddin Abbas, hadis talkin yang diriwayatkan oleh At-Ṭabrānī dari sahabat Abū Umāmah tersebut merupakan hadis *maqbūl* (diterima untuk dijadikan hujah) dengan dua alasan; *Pertama*, walaupun *sanad* hadis tersebut daif akan tetapi kandungan *matan* hadis tersebut banyak mendapat sokongan atau didukung oleh hadis-hadis sahih (baca: *syāhid*) dan ayat Al-Qur'an, karenanya status hadis tersebut naik derajat menjadi *ḥasan ligairihi*, bukan hadis daif lagi. *Kedua*, talkin termasuk kategori *faḍāil al-'amāl* yaitu amalan-amalan sunnah, sama kedudukannya seperti bacaan-bacaan zikir dan doa-doa tertentu. Menurut Abbas, dalam mazhab Syafi'i hadis daif boleh digunakan dalam hal *faḍāil al-'amāl*.[452] Karena itu menurut Abbas, seandainyapun hadis talkin dari sahabat Abū Umāmah tersebut ingin dinilai sebagai hadis daif sebagaimana awalnya, namun tetap

[448]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 975.
[449]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.4, 87-89.
[450]Hassan, *Soal Jawab*, vol.1, 212.
[451]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 95.
[452]*Ibid*, 91-92.

dapat (boleh) dijadikan hujah atau diamalkan karena talkin merupakan *faḍāil al-'amāl*.

Penelitian Abbas menemukan bahwa kandungan hadis talkin yang diriwayatkan At-Ṭabrānī tersebut banyak didukung oleh hadis-hadis sahih, antara lain:[453]

1) Hadis Riwayat Muslim

عَنِ ابْنِ شِمَاسَةَ الْمَهْرِيِّ قَالَ حَضَرْنَا عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ وَهُوَ فِي سِيَاقَةِ الْمَوْتِ .....(قال) فَإِذَا أَنَا مُتُّ فَلَا تَصْحَبْنِي نَائِحَةٌ وَلَا نَارٌ فَإِذَا دَفَنْتُمُونِي فَشُنُّوا عَلَيَّ التُّرَابَ شَنًّا ثُمَّ أَقِيمُوا حَوْلَ قَبْرِي قَدْرَ مَا تُنْحَرُ جَزُورٌ وَيُقْسَمُ لَحْمُهَا حَتَّى أَسْتَأْنِسَ بِكُمْ وَأَنْظُرَ مَاذَا أُرَاجِعُ بِهِ رُسُلَ رَبِّي.[454]

Artinya: "Dari Ibnu Syimāsah al-Mahrī dia berkata: Kami menghadiri 'Amru bin al-'Āṣ pada ketika ia akan wafat, ...(seterusnya Amru bin al-'Āṣ berkata): apabila aku wafat, maka janganlah aku diarak dengan ratapan dan obor api. Apabila kalian telah selesai menguburkanku, maka taburkanlah tanah di atas kuburanku, kemudian berdirilah kalian di sekitar kuburanku selama (berkisar) seperti waktu kalian menyembelih kambing dan dibagikan dagingnya, hingga (supaya) aku terhibur dengan kamu, dan aku mengetahui apa yang harus aku jawab kepada para Malaikat yang menjadi utusan Tuhanku".

2) Hadis Riwayat Abū Dawūd

عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم، إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ، وَسَلُوا لَهُ بِالتَّثْبِيتِ، فَإِنَّهُ الْآنَ يُسْأَلُ.[455]

Artinya: "(Abu Dāwūd meriwayatkan)… dari Uṡmān bin Affān r.a. ia berkata: Adalah Nabi saw. apabila selesai dari menguburkan jenazah ia berhenti (berdiri) sebentar kemudian bersabda: mohon ampunlah (kepada Allah) untuk saudaramu (yang di dalam kubur ini) dan mintalah (kepada Allah) untuknya kekuatan, karena sekarang dia akan ditanya".

---

[453]*Ibid*., 95-107.

[454]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* vol.1, 63. (Lihat Lampiran 1, 12.2).

[455]Al-Sijistanī, *Sunan Abī Dāwūd,* vol.3, 215. (Lihat Lampiran 1, 12.3).

3) Hadis Riwayat Muslim

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اَللَّهِ صلى الله عليه وسلم لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اَللَّهُ (رَوَاهُ مُسْلِمٌ).[456]

Artinya: "Dari Abū Hurairah r.a.ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: Talkinkanlah orang yang mati diantara kamu dengan kalimat; Lā Ilāha Illallāh". (HR: Muslim).

4) Hadis Riwayat al-Bukhārī

عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم، قَالَ: إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ، وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ، فَيُقْعِدَانِهِ فَيَقُولاَنِ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هذَا الرَّجُلِ (لِمُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم) فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ فَيُقَالُ لَهُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ، قَدْ أَبْدَلَكَ اللهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا. وَأَمَّا الْمُنَافِقُ وَالْكَافِرُ فَيُقَالُ لَهُ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ فَيُقَالُ لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ وَيُضْرَبُ بِمَطَارِقَ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ غَيْرَ الثَّقَلَيْنِ(رواه البخاري) [457]

Artinya: "Dari Anas bin Mālik r.a. ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: Sesungguhnya seorang hamba jika telah diletakkan (ditanam) dalam kuburnya dan telah ditinggal (pulang) oleh sahabat-sahabatnya, (maka) sesungguhnya ia masih mendengar suara sandal mereka, ia didatangi oleh dua Malaikat, lalu kedua malaikat tersebut mendudukkan (mayat tersebut) dan menanyakan kepadanya: Apakah pendapatmu (tanggapanmu) terhadap orang itu (Muhammad saw.)? Adapun orang mukmin maka mereka menjawab: Aku bersaksi bahwa dia hamba Allah dan utusan-Nya. Lalu dikatakan kepadanya: Lihatlah tempat duduk mu dari api neraka, sudah diganti oleh Allah dengan tempat duduk dari surga, lalu ia dapat melihat keduanya. Adapun orang-orang munafik dan kafir (ketika ditanya seperti itu) mereka menjawab: saya tidak tahu, saya hanya mengikuti

[456]*Ibid*., 518. (Lihat Lampiran 1, no. 12.4)
[457]Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, vol. 1, 102. (Lihat Lampiran 1, no.12.5)

kata orang lain. Lalu Malaikat berkata kepadanya: kamu tidak tahu dan tidak membaca. Kemudian ia dipukul dengan palu besi diantara dua telinganya, sehingga ia menjerit kesakitan, sehingga (suara jeritan tersebut) terdengar oleh seluruh makhluk kecuali *aṡ-ṡaqalain* (manusia dan Jin)". (HR. al-Bukhārī).

5) Hadis Riwayat Aḥmad

عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ.... فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ فَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ فَيَقُولُ رَبِّيَ اللَّهُ فَيَقُولَانِ لَهُ مَا دِينُكَ فَيَقُولُ دِينِيَ الْإِسْلَامُ فَيَقُولَانِ لَهُ مَا هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بُعِثَ فِيكُمْ فَيَقُولُ هُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولَانِ لَهُ وَمَا عِلْمُكَ فَيَقُولُ قَرَأْتُ كِتَابَ اللَّهِ فَآمَنْتُ بِهِ وَصَدَّقْتُ فَيُنَادِي مُنَادٍ فِي السَّمَاءِ أَنْ صَدَقَ عَبْدِي فَأَفْرِشُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ وَأَلْبِسُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ وَافْتَحُوا لَهُ بَابًا إِلَى الْجَنَّةِ .....وَإِنَّ الْعَبْدَ الْكَافِرَ.....فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ وَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ فَيَقُولُ هَاهْ هَاهْ لَا أَدْرِي فَيَقُولَانِ لَهُ مَا دِينُكَ فَيَقُولُ هَاهْ هَاهْ لَا أَدْرِي فَيَقُولَانِ لَهُ مَا هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بُعِثَ فِيكُمْ فَيَقُولُ هَاهْ هَاهْ لَا أَدْرِي فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ أَنْ كَذَبَ فَافْرِشُوا لَهُ مِنَ النَّارِ وَافْتَحُوا لَهُ بَابًا إِلَى النَّارِ فَيَأْتِيهِ مِنْ حَرِّهَا وَسَمُومِهَا وَيُضَيَّقُ عَلَيْهِ قَبْرُهُ حَتَّى تَخْتَلِفَ فِيهِ أَضْلَاعُهُ..... (رواه أحمد).[458]

Artinya: "Dari Barrā ibn 'Āzib, Rasulullah saw. bersabda:..... (setelah seseorang meninggal dunia dan jasadnya telah dikuburkan) maka dikembalikan ruhnya ke jasadnya, kemudian datang dua orang malaikat duduk dan bertanya kepadanya (mayat): Siapa Tuhan-Mu? Ia menjawab: Tuhanku Allah. Kedua malaikat bertanya lagi: Apa agamamu? ia menjawab: agamaku Islam. Kedua malaikat bertanya lagi: Bagaimana pendapatmu tentang laki-laki yang diutus kepada kamu ini? Ia menjawab: dia adalah Rasulullah saw. Keduanya bertanya: apa amalmu? Ia menjawab: "Aku membaca kitabullah dan aku mengimani dan membenarkannya. Kemudian terdengar seruan dari langit: HambaKu benar, hamparkanlah (tikar) surga baginya, berilah kepadanya pakaian surga, dan bukakanlah pintu baginya menuju surga.....Adapun orang-orang kafir.....maka ruhnya dikembalikan dalam jasadnya. Kedua malaikat lantas mendatanginya dan mendudukkannya dan menanyakannya: Siapa tuhanmu? ia menjawab: hah hah, saya tidak tahu. Kedua malaikat itu bertanya lagi: Apa agamamu? Ia menjawab: hah, hah saya tidak tahu. Kedua malaikat bertanya lagi: bagaimana tanggapanmu mengenai laki-laki ini yang diutus untuk kalian?

[458]Ḥanbal, *al-Musnad*, vol. 7, 535-536. (Lihat Lampiran 1, no. 12.6).

Mayat tersebut menjawab: saya tidak tahu.? Kemudian terdengar seruan dari langit: ia memang orang-orang yang mendustakan, hamparkan baginya (tikar) di neraka, dan bukakkan pintu neraka baginya. Sehingga ia meraskan panas dan hangatnya neraka datang kepadanya, dan kuburnya menjepitnya hingga tulang-tulangnya remuk berantakan....” (HR: Aḥmad).

6) Hadis Riwayat Muslim

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَكَ قَتْلَى بَدْرٍ ثَلَاثًا ثُمَّ أَتَاهُمْ فَقَامَ عَلَيْهِمْ فَنَادَاهُمْ فَقَالَ يَا أَبَا جَهْلِ بْنَ هِشَامٍ يَا أُمَيَّةَ بْنَ خَلَفٍ يَا عُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ يَا شَيْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ أَلَيْسَ قَدْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا فَإِنِّي قَدْ وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِي رَبِّي حَقًّا فَسَمِعَ عُمَرُ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَسْمَعُوا وَأَنَّى يُجِيبُوا وَقَدْ جَيَّفُوا قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعَ لِمَا أَقُولُ مِنْهُمْ وَلَكِنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يُجِيبُوا.....(مسلم).[459]

Artinya: “Dari Anas bin Mālik ia berkata: Rasulullah saw. membiarkan mayit orang-orang kafir yang terbunuh dalam perang Badar selama tiga hari. Setelah itu Rasulullah mendatangi mereka di Badar, Rasulullah berdiri sambil memanggil mereka dengan ucapan: Hai Abu Jahal bin Hisyām, hai Umaiyah bin Khalāf, hai ‘Utbah bin Rabī'ah, hai Syaibah bin Rabī'ah, bukankah kalian telah menerima kebenaran janji Rabb kalian (kekalahan dan terbunuh)?, Adapun aku telah menerima kebenaran janji Rabbku yang dijanjikannya padaku Kemenangan). Umar mendengar ucapan Nabi saw., kemudian ia bertanya: Wahai Rasulullah, bagaimana mereka bisa mendengar dan menjawab pertanyaan itu, padahal mereka telah mati (tidak bernyawa lagi)? Rasulullah saw. menjawab: Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, sesungguhnya mereka mendengar suaraku lebih dari kamu mendengarku, hanya saja mereka tidak bisa menjawabnya...”. (HR: Muslim).

[459]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* vol.2, 546. (Lihat Lampiran 1, no. 12.7).

7) Hadis Riwayat Muslim

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُهُمْ إِذَا خَرَجُوا إِلَى الْمَقَابِرِ فَكَانَ قَائِلُهُمْ يَقُولُ فِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ وَفِي رِوَايَةِ زُهَيْرٍ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَلَاحِقُونَ أَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا وَلَكُمْ الْعَافِيَةَ (مسلم).[460]

Artinya: "Dari Sulaimān bin Buraidah dari bapaknya ia berkata: Rasulullah saw. mengajarkan kepada mereka bacaan yang mesti mereka baca apabila mereka hendak keluar (pergi) ziarah kubur. Maka salah seorang dari mereka membaca doa sebagaimana yang tertera dalam riwayat Abu Bakar: Assalāmu 'Ala Ahliddiyār. Sementara dalam Riwayat Zuhair: Assalāmu 'Alaikum Ahladdiyāri Minal Mu'minīna Wal Muslimīna Wa Innā Insyā Allāhu Lalāhiqūna As'alullaha Lanā Walakumul 'Āfiyah" (Semoga keselamatan tercurah bagi penghuni (kubur) dari kalangan orang-orang mukmin dan muslim dan kami insya Allah akan menyusul kalian semua. Saya memohon kepada Allah bagi kami dan bagi kalian al- 'Āfiyah (kesehatan/ keselamatan)". (HR: Muslim).

Dalam hal ini Abbas juga menggunakan Al-Qur'an sebagai penyokong hadis talkin, yakni Q.S. aż-Żāriyāt {51}: 55: وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (dan berilah peringatan, karena sesungguhnya peringatan itu bermanfaat bagi orang beriman). Menurut Siradjuddin Abbas, ayat dan beberapa-hadis di atas merupakan penyokong, pendukung (*tābi' dan syāhid*) karena kandungannya sejalan dengan hadis anjuran melakukan talkin yang diriwayatkan Ṭabrānī (hadis Abū Umāmah) tersebut.[461] Karena itu bagi Abbas, mengamalkan talkin dengan berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh At-Ṭabrānī tersebut diperbolehkan.

[460]Al-Qusyairī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ,* vol. 1, 388-389. (Lihat Lampiran 1, no. 12.8).
[461]Abbas, *40 Masalah Agama*,vol. 4, 95.

Hassan tidak sependapat dengan Abbas, menurutnya hadis talkin yang diriwayatkan oleh Abū Umāmah tidak sah. Diantara ungkapannya:

> "Talqien tidak boleh kita kerjakan, kecuali kalau ada keterangan yang sah dari agama, sedang keterangannya tidak ada".[462]

> "...tidak ada satupun riwayat yang shah tentang Nabi ada benarkan talqien. ...Talqienkan simati sebagaimana yang tersebut itu, tidak ada dalam Al-Qur'an, tidak shah dari hadis...".[463]

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa, bagi Ahmad Hassan tidak satupun dalil yang sahih tentang talkin, baik Al-Qur'an maupun hadis. Siradjuddin Abbas menolak pendapat Hassan tersebut dengan ungkapan:

> "Ada orang mengatakan dalam sebuah buku,[464] bahwa hadis Abū Umāmah yang membawa perintah talkin itu "tidak sah, benarkah itu?. (jawaban saya pen.:) tidak benar. Hadis itu hanya "tidak sahih" bukan "tidak shah". Tidak sah berarti batal, tidak diterima. Tetapi tidak sahih masih diterima dan masih bisa menjadi dalil hukum, karena bisa jadi hadis itu hadis hasan seperti yang tersebut dalam kitab-kitab musthalah Hadis. Pemakaian kalimat "tidak sah" untuk hadis daif adalah pemakaian yang disengaja untuk mengelirukan".[465]

Lebih lanjut Abbas mengatakan bahwa hadis talkin yang diriwayatkan oleh Imam At-Ṭabrānī tersebut berkualitas daif (tidak sahih) bukan tidak sah. Menurutnya kedaifan hadis Abū Umāmah tersebut termasuk kategori ringan, karena pada *sanad-*

[462]Hassan, *Soal-Jawab*, vol. 4, 1370.

[463]*Ibid.*, vol. 1, 210, 212.

[464]Setelah penulis mengkorelasikan tulisan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang talkin, maka dapat diketahui bahwa buku yang dimaksud oleh Abbas tersebut adalah *Soal-Jawab* karya Ahmad Hassan.

[465]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 112.

nya terdapat perawi yang sedikit kurang kuat hafalan, bukan karena perawinya pembohong atau berbuat maksiat.[466] Karena itu, status hadis tersebut dalam pandangan Hassan, naik menjadi *ḥasan ligairihi* (sudah tidak daif lagi).

Ahmad Hassan tetap dengan pendiriannya menolak hadis talkin atas beberapa dasar alasan, yakni; bertentangan dengan Al-Qur'an, tidak ada hadis yang sah dari Nabi, tidak didukung oleh amalan sahabat, dan belum dikenal di kalangan imam mazhab yang empat.[467] Walaupun hadis tersebut dari segi *sanad* berkualias daif, tetapi Hassan tetap melakukan kritik *matan* yakni menguji atau mengkonfirmasi hadis tersebut dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam pengamatan Hassan, *matan* hadis talkin yang diriwayatkan oleh Imam At-Ṭabrānī tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an :[468]

Pertama; QS. an-Naml {27}: 80:

إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ

Artinya: Sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang-orang yang mati mendengar dan (tidak pula) menjadikan orang-orang yang tuli mendengar panggilan, apabila mereka telah berpaling membelakang.

Kedua, QS. Fāṭir {35}: 22:

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ

Artinya: dan tidak (pula) sama orang-orang yang hidup dan orang-orang yang mati. Sesungguhnya Allah memberi pendengaran kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan kamu sekali-kali tiada sanggup menjadikan orang yang didalam kubur dapat mendengar.

[466]*Ibid*., 89, 25.
[467]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 210-211.
[468]*Ibid*., vol 2, 477-478.

Menurut Ahmad Hassan, dari zahir teks kedua ayat di atas dapat dipahami bahwa orang yang di dalam kubur tidak mendengar perkataan orang yang masih hidup. Karena itu menurut Hassan amaliah talkin adalah sia-sia karena bertentangan dengan isyarat ayat Al-Qur'an tersebut. Di samping itu hadis-hadis kebolehan talkin bertentangan dengan Q.S. an-Nisā'{4}: 18 yang menyebutkan bahwa Allah tidak akan menerima taubat hamba-NYA ketika taubat itu dilakukan ketika sakaratul maut.[469] Karena itu bagi Ahmad Hassan, talkin tidak berfaedah bagi orang yang sudah wafat.

Siradjuddin Abbas menolak pendapat Hassan tersebut, menurutnya ayat-ayat Al-Qur'an tersebut tidak tepat dijadikan dalil untuk membatalkan talkin. Karena menurut Abbas, para *mufassir* dari kalangan *Syāfi'iyyah* seperti Imam At-Ṭabarī dan al-Khāzin memahami kata-kata *mawta* dalam Q.S. an-Naml {27}: 80 dan Q.S. ar-Rūm {30}: 52 dengan "orang-orang kafir", bukan dipahami secara harfiah dengan "orang-orang mati". Demikian pula kata *man fi al-qubūr* dalam Q.S: Faṭir {35}: 22 ditafsirkan dengan "orang-orang kafir", bukan dipahami secara harfiah "orang-orang yang berada di dalam kubur".[470] Dalam pandangan Abbas, ayat-ayat tersebut tidak memiliki hubungan dengan masalah talkin.

Pada akhirnya, Hassan mengakui bahwa kedua ayat Al-Qur'an tersebut tidak cocok digunakan untuk membatalkan tradisi talkin karena penafsiran ayat tersebut tidak berhubungan dengan permasalahan talkin. Penggunaan kedua ayat itu bagi Hassan hanya sekedar dalil pelengkap saja. Tetapi Hassan masih punya dalil "pamungkas" yakni hadis talkin tersebut menurutnya tidak "sah" (daif/lemah), karena itu amaliah talkin batal dengan sendirinya.[471] Alasan Hassan dalam memahami hadis talkin tersebut berbeda ketika ia memahami hadis hadiah pahala. Jika dalam menolak hadiah pahala alasan utama Ahmad Hassan adalah bertentangan dengan Al-Qur'an, tetapi dalam memahami hadis talkin alasan utamanya adalah materi hadis itu

[469] *Ibid*, vol. 1, 213.
[470] Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.4, 115-118.
[471] Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2, 480.

sendiri. Hassan berpendapat bahwa hadis talkin lemah, tidak sah atau diragukan bersumber dari Rasulullah.

Hassan juga menolak pendapat Siradjuddin Abbas tentang kebolehan talkin dihubungkan dengan *faḍāil al-'amāl*. Menurutnya, hadis daif tidak boleh diamalkan untuk masalah apapun termasuk dalam *faḍāil al-'amāl*. Selain itu menurut penelusuran Hassan tidak ditemukan pendapat para ulama yang mengatakan bahwa talkin merupakan *faḍāil al-'amāl*. Sebagaimana ungkapannya:

> "...Adapun (hadis, pen) mentalqienkan orang mati itu, belum kami berjumpa ada 'ulama' memasukkan di dalam bidang *fadla-ilul a'mal*".[472]

Ungkapan Hassan tersebut direspon oleh Siradjuddin Abbas dengan ungkapan berikut:

> "Kalau ia (Hassan, pen) tidak berjumpa, itu membuktikan kitabnya tidak banyak dan itu suatu pertanda bahwa ia mengarang sedang kekurangan buku bacaan. Saya ada berjumpa. Tersebut dalam kitab tuhfah karangan ibnu Hajar al-Haitami begini: وضعفه اعتضد بشواهد على أنه من الفضائل (daifnya hadis Abū Umāmah telah disokong oleh hadis-hadis shahih yang lain, ditambah lagi bahwa talkin itu adalah *faḍāil al-'amāl*)".[473]

Dari ungkapan di atas, terlihat bantahan (perdebatan) Siradjuddin Abbas terhadap Ahmad Hassan mengarah kepada perdebatan yang saling menyalahkan, bahkan terkesan dengan nada saling mengejek.

Menurut Hassan, seandainyapun hadis tersebut sahih riwayatnya, tetapi talkin tetap saja tidak bisa diamalkan karena riwayat tersebut disampaikan oleh Abū Umāmah ketika masa *naza'* (sakaratul maut atau hampir wafat), ucapan waktu *naza'* tidak bisa diterima, sebagaimana tidak diterima taubat dan lain. Sebagaimana ungkapannya:

---

[472]*Ibid.*, vol. 1, 344.

[473]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 122-123.

> "...Ingat Abū Umāmah berkata itu waktu ia dalam naza', naza' itu artinya waktu hampir mati, sedang memberi nafas-nafas yang penghabisan. Walaupun ditakdirkan hadits itu sahih riwayatnya -padahal tidak- kalau orang berbicara itu dalam keadaan naza' sudah tentu tak boleh diterima, sebagaimana tak boleh diterima wasiat, dan tidak diterima taubat, dan lainnya. Ingat sekali lagi, bahwa pokok hadis tersebut dari Abū Umāmah sedang Abū Umāmah mengucapkan itu di waktu ia sedang menarik napas penghabisan. ...pikirkanlah dengan tenang dan adil, kalau beragama karena Allah".[474]

Menurut pengamatan penulis penolakan Hassan terhadap ucapan ketika *naza'* adalah didasarkan kepada firman Allah Q.S. an-Nisā' {4}: 18:

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.....

Artinya: "Dan tidaklah taubat itu diterima Allah dari orang-orang yang mengerjakan kejahatan (yang) hingga apabila datang ajal kepada seseorang di antara mereka, (barulah) ia mengatakan: "Sesungguhnya saya bertaubat sekarang." Dan tidak (pula diterima taubat) orang-orang yang mati sedang mereka di dalam kekafiran. Bagi orang-orang itu telah Kami sediakan siksa yang pedih".

Siradjuddin Abbas membantah atau menolak pendapat Ahmad Hassan tersebut. Menurutnya bahwa dalam kamus *al-Mu'tamad* arti *naza'* adalah *asyrafa 'ala al-maut* yakni sedang sakit menghadapi mati, bukan sedang menarik nafas yang penghabisan. Waktu menarik nafas penghabisan dinamai *gargarah*, seperti tersebut dalam hadis riwayat At-Tirmiżī *innallāha yaqbalu taubat al-'abdi mā lam yugargir*. Dari hadis ini kata Abbas bahwa taubat yang tidak diterima adalah waktu *gargarah*,

[474]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 977.

bukan waktu *naza'*.[475] Dalam pandangan Abbas, walaupun diucapkan pada ketika menghadapi kematian, pada waktu *naza'*, riwayat tersebut tetap bisa diterima, karena tidak ada kaidah yang melarangnya.

Setelah berdebat dalam tataran dalil *naqli* tentang talkin, perdebatan antara Hassan dan Abbas berlanjut ke ranah dalil akli (logika). Di bawah ini penulis cantumkan kutipan secara langsung argumen dan bantahan kedua ulama dalam perdebatan tersebut, sebagai berikut:

Sanggahan Ahmad Hassan:

> "Kamu bacakan talqien itu dengan bahasa Arab. Maka apakah keterangan kamu yang menunjukkan, bahwa orang yang tidak tau bahasa Arab itu, apabila mati, lantas bisa mengerti bahasa Arab?.[476] ... yang namanya diajak ngomong itu tentu dengan bahasa yang dia mengerti...[477]

Siradjuddin Abbas menjawab logika Hassan tersebut dengan jawaban logika pula. Menurutnya orang yang orang sudah wafat dijadikan oleh Allah bisa berbahasa Arab atau bahasa Al-Qur'an, dan hal ini harus diimani. Sebagaimana ungkapannya:

> "Pertanyaan serupa ini agak serupa (dengan, pen) pertanyaan orang bodoh, karena ia mengukur alam akhirat dengan ukuran alam dunia, alam akhirat yang dimulai dari masuk kubur tidak serupa dengan alam kita di dunia. Memang, mereka kalau sudah mati otomatis pandai bahasa Arab, bahwa Al-Qur'an, bahasa agama. Bukan saja orang yang mentalkinkan yang memakai bahasa Arab dalam pertanyaannya, sebagai yang dikatakan dalam hadis Bukhārī, Muslim, Ahmad bin Hanbal dan lain-lain. Banyak hal-hal akhirat yang tidak

[475]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 112-113.
[476]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2., 213.
[477]*Ibid.*, vol. 4, 1370.

> dapat diukur dengan ukuran dunia. ...Soal-soal keakhiratan kita hanya percaya sebagaimana yang dikatakan Allah dan Rasul, kita iman dan kita membenarkan, habis perkara.[478]

Sanggahan Ahmad Hassan:

> "Talkin itu tidak hanya tercela di dalam agama (tetapi juga tercela atau bertentangan) menurut akal, (melakukan talkin untuk orang mati tersebut) bisa dipandang sebagai perbuatan orang gila ...Orang-orang yang sudah mati tidak bisa mendengar talkin yang mereka bacakan. ...melakukan talkin atau mengajar mayat di dalam kubur tidak berguna, karena sama dengan mengajar bangkai".[479]

Siradjuddin Abbas menolak logika Ahmad Hassan tersebut dengan jawaban:

> "Masuk akal, karena antara kita dengan orang mati itu hanya jarak 2 meter. Sekarang sudah jadi kenyataan, bahwa orang bicara di Eropa, di Amerika, atau di Saudi Arabia yang jaraknya dengan kita beribu-ribu kilometer dapat didengar suaranya dengan jelas di Indonesia, apalagi kalau hanya berbicara dalam jarak 2 meter... Tuhan kuasa menjadikan orang mati itu mendengar dan kuasa juga menyampaikan suara kita ke telinga orang mati itu".[480]

Dari beberapa kutipan di atas, terlihat perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang masalah talkin, mengarah kepada perdebatan yang "tidak sehat". Hal ini terlihat dari istilah yang dikeluarkan seperti kata-kata "bodoh", "gila", tidak masuk akal ruh bisa diajak berbicara dengan bahasa yang tidak dimengertinya, dan lain-lain.

---

[478]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 123.
[479]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 211.
[480]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.4, 109-110.

Demikianlah beberapa contoh perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis, yang diperdebatkan secara sengit dalam berbagai karya mereka. Kendati masih banyak topik-topik lain yang diperdebatkan, antara lain tentang *ru'yat al-hilāl, isbāl*, *ta'addud* dan *i'ādah*, shalat *qabliyah* Jum'at, membaca *sayyidinā* dalam tasyahud, dan lain-lain. Namun ketika mengamati kajian hadis dalam topik tersebut tidak diperdebatkan secara sengit seperti pada topik-topik yang telah dipaparkan di atas. Selain itu terdapat juga perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas yang tidak berbentuk perdebatan (hanya perbedaan) antara lain ketika kedua ulama ini membahas hadis larangan *tasyabbuh* (laki-laki menyerupai perempuan, dan perempuan menyerupai laki-laki).[481]

[481]Hadis yang didiskusikan tersebut antara lain; *la'ana Rasulullahi... al-mutasyabbihīna birrijāl minannisā, wal-mutasyabbihīna bi al-nisā minarrijāl*. Hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhārī. Lihat: al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), vol. 4, 55. Menurut Ahmad Hassan hadis tersebut tidak hanya melarang *tasyabbuh* dalam hal pakaian, penampilan atau gaya, tetapi juga melarang *tasyabbuh* dalam hal pekerjaan. Bagi Ahmad Hassan, wanita tidak boleh menjadi anggota majelis laki-laki seperti menjadi pemimpin, berpolitik atau menjadi anggota dewan (parlemen), karena hal tersebut merupakan *tasyabbuh* dengan laki-laki sebagaimana yang dilarang dalam hadis tersebut. Lebih lanjut lihat: Hassan, *Wanita Islam*, (Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS, 1989), 171-174. Sedangkan menurut Siradjuddin, Abbas hadis tersebut murni melarang *tasyabbuh* dalam hal pakaian atau penampilan, bukan menyebutkan *tasyabbuh* antara laki-laki dan perempuan dalam hal perkerjaan apalagi politik. Lihat: Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 312-313.

BAB 4
FAKTOR-FAKTOR YANG MEMPENGARUHI TERJADINYA PERBEDAAN AHMAD HASSAN DAN SIRADJUDDIN ABBAS DALAM PENGGUNAAN DAN PEMAHAMAN HADIS

Perdebatan penggunaan dan pemahaman hadis, tentu memiliki penyebabnya. Faktor-faktor penyebab ini pun dianalisis berupa kajian terhadap sistematika pembahasan hadis, argumentasi kehujahan, metode yang digunakan, genesis pemahaman dan faktor-faktor soiologis yang mempengaruhi perbedaan tersebut. Namun, pada awal bab ini terlebih dahulu perlu dideskripsikan perbandingan pemikiran Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*. Untuk memudahkan pemahaman, perbandingan tersebut dideskripsikan dalam bentuk tabel berikut:

Tabel Perbandingan Pemikiran *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*
Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas

No	Tema Pemikiran Hadis	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Keterangan
1	Definisi Hadis, Sunah, Khabar dan *aṡar*	Hadis secara bahasa: omongan, perkataan, ucapan. Hadis secara istilah: sabda Nabi Muhammad saw. Sunah adalah *qauluhu, fi'luhu, wa taqrīruhu*, (sabda, perbuatan, ketetapan Nabi. *Aṡar* adalah perkataan sahabat	Hadis secara bahasa: perkataan. Hadis atau sunah secara istilah adalah: - Perkataan, - Perbuatan Nabi selain yang *khuṣūṣiah*, - Ketetapan Nabi Muhammad saw. *Aṡar* adalah riwayat atau akhlak sahabat dan orang-orang *salaf* yang diridai Allah.	Memiliki kesamaan dengan definisi yang telah diberikan oleh para ulama (*muḥaddisīn* sebelumnya). Antara lain As-Suyūṭī dalam kitab *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarhi Taqrīb an-Nawāwī*

No	Tema Pemikiran Hadis	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Keterangan
2	Hadis sahih, *ḥasan* dan kehujahannya	Hadis sahih adalah: hadis yang sah datangnya dari Nabi saw. Hadis *ḥasan*: hadis yang sama dengan hadis sahih, namun di dalam *sanad*-nya terdapat perawi yang sedikit kurang kuat. Hadis sahih bisa diamalkan jika tidak *mansūkh*, tidak bertentangan dengan hadis lain yang lebih kuat, dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an.	Hadis sahih: hadis yang *matan* dan *sanad*-nya berkualitas baik dari berbagai aspek (tidak cacat) Hadis *ḥasan*: hadis yang kulitas *sanad*-nya sedikit kurang kuat dari dari hadis sahih. Hadis *ḥasan* terbagi dua, *ḥasan liẕātihi* dan *ḥasan Ligairihi* (hadis yang awalnya daif tetapi banyak didukung oleh hadis lain)	Memiliki kesamaan dengan rumusan ulama-ulama sebelumnya, Antara lain As-Suyūṭī yakni *ittiṣal al-sanad,* diriwayatkaan oleh perawi yang adil dan *ḍābiṭ,* tidak *syaẕ* dan tidak ber-*'illat*
3.	Hadis daif *mauḍū'* dan Kehujahannya	Hadis daif: "perkataan yang disandarkan kepada Rasulullah tetapi tidak memenuhi kriteria hadis sahih dan hasan."	Hadis daif: hadis yang *sanad*-nya tidak memenuhi kriteria *sanad* hadis *ḥasan*.	Untuk definisi hadis daif pendapat kedua ulama ini memiliki kesamaan dengan ulama sebelumnya antara lain Ṣubḥi Aṣ-Ṣāliḥ,

No	Tema Pemikiran Hadis	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Keterangan
		Kehujahan Hadis daif*: mardūd* (tidak boleh digunakan sebagai dalil hukum walaupun untuk *faḍāil al-'amāl* . Hadis daif hanya boleh digunakan sebagai pembantu keterangan, bukan sebagai pedoman pokok. Hadis *mauḍū'*: "suatu rangkaian perkataan yang dibuat oleh seseorang, kemudian perkataan tersebut disandarkan kepada Nabi". - Hadis yang diriwayatkan oleh perawi pendusta/pemalsu hadis.	Kehujahan hadis daif: tidak boleh digunakan sebagai dalil penegak hukum kecuali: a. Hadis *mursal* Ibnu Musayyab. b. Dibolehkan untuk *faḍāil al-'amāl* (amalan-amalan sunnah), seperti dalil zikir, doa, talkin, hitungan *wirid*, budi pekerti, akhlak, dan lain-lain Hadis *mauḍū'* : hadis palsu (hadis yang dibuat-buat oleh orang yang busuk hatinya untuk tujuan tertentu).	*Ulūm al-Ḥadīṡ wa Muṣṭalāḥuhu.* Sedangkan tentang kehujahan hadis daif, masing-masing pendapat bersumber dari para ulama sebelumnya. Pendapat Siradjuddin Abbas merujuk ke Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī, An-Nawāwī. Sedangkan Ahmad Hassan memilki kesamaan dengan pendapat Muhammad 'Ajāj al-Khaṭīb.

No	Tema Pemikiran Hadis	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Keterangan
		kehujahan hadis *mauḍū'* : tidak boleh dijadikan hujah atau dalil.	kehujahan hadis *mauḍū'* tidak boleh dijadikan hujah atau dalil.	
4	Pembagian Hadis	Hadis terbagi dua : 1. Hadis yang boleh digunakan (mutawatir dan *āḥād*). 2. Hadis yang tidak boleh digunakan (hadis daif dan *mauḍū'*.)	Hadis dari segi kualitas terbagi empat: sahih, hasan, daif dan *mauḍū'*.	Persamaan: menerima kehujahan hadis mutawatir dan *āḥād* (jika sahih). Perbedaan terletak pada kehujahan hadis daif, sebagaimana dijelaskan sebelumnya.
5	Penilaian Terhadap *Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan dan *Ṣaḥīḥ Muslim*	Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan dan *Ṣaḥīḥ Muslim* merupakan kitab yang paling sahih (sah *sanad*-nya). Namun di dalamnya juga terdapat hadis-hadis yang *matan*-nya bertentangan dengan Al-Qur'an, sehingga berpeluang dinilai	Semua hadis dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan dan *Ṣaḥīḥ Muslim* berkualitas sahih dan tidak ada yang daif.	Kedua ulama ini hanya sependapat bahwa *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* merupakan kitab yang paling unggul dibanding kitab yang lain.

No	Tema Pemikiran Hadis	Ahmad Hassan (PERSIS)	Siradjuddin Abbas (PERTI)	Keterangan
		tidak sahih.		
6	Penilaian *al-Jarḥu wa at-Ta'dīl* terhadap Perawi hadis	Dalam menilai perawi hadis menggunakan kitab *Mīẓān al-'itidāl* karya Aż-Żahabī dan kitab-kitab *Rijāl* lainnya. Bersikap ketat (*mutasyaddīd*) dalam menilai *jarḥ* terhadap perawi; menolak perawi yang terkena *jarḥ*, dan menggunakan kaidah mendahulukan *jarḥ* dari pada *ta'dīl.*	Dalam menilai perawi hadis lebih dominan menggunakan kitab *Mīẓān al- 'tidāl* karya Aż-Żahabī, dan kitab-kitab *syurūḥ al-ḥadīs.* Bersikap longgar (*mutasahhil*) dalam menilai *jarḥ* terhadap perawi; menerima hadis dari perawi yang terkena *jarḥ* ringan untuk dijadikan dalil dalam *faḍāil al-'amāl*	

Dari tabel di atas dapat diketahui bahwa, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas lebih banyak memiliki perbedaan ketimbang persamaan dalam ilmu *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*. Perbandingan pemikiran tersebut dapat dijadikan pedoman dalam menganalisis perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis**.**

Sistematika Pembahasan Hadis

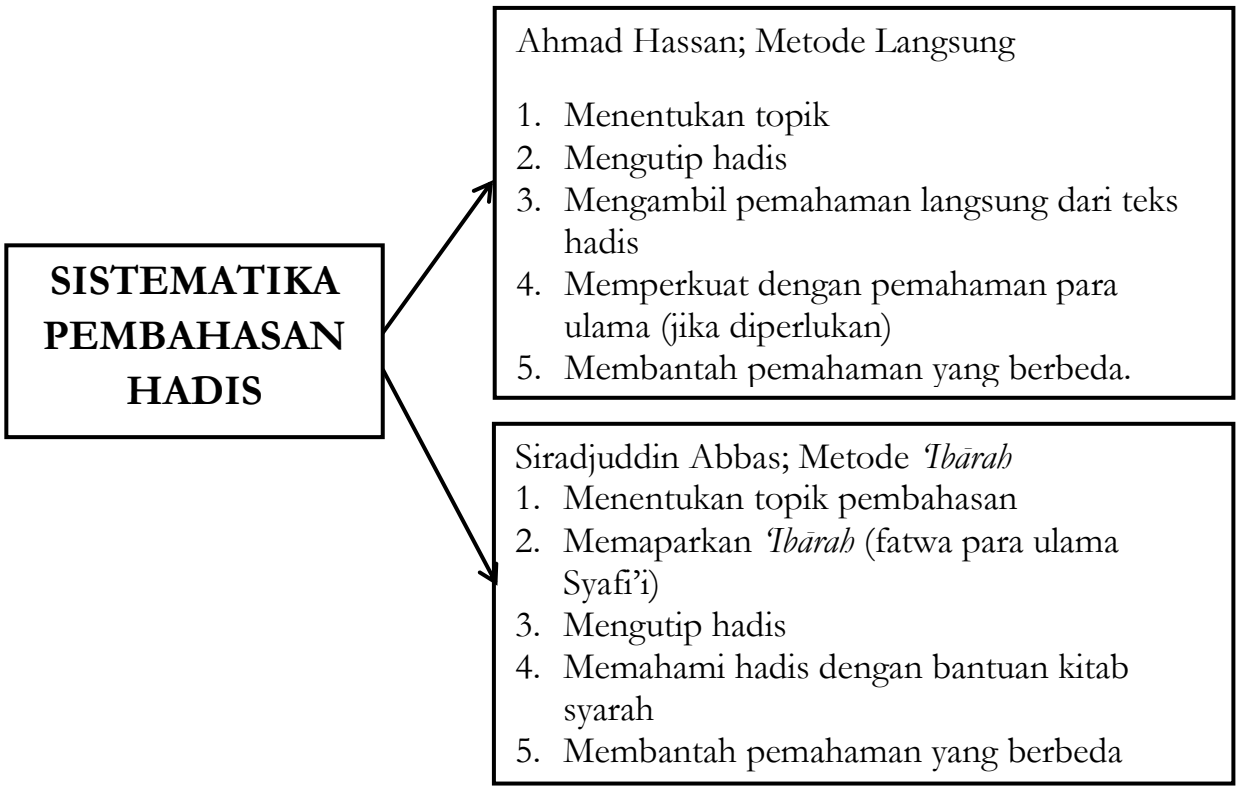
Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam paham keagamaan berlanjut pada perbedaan dan perdebatan dalam penggunaan dan pemahaman hadis. Perdebatan tersebut berbentuk konflik pemikiran atau perang pena melalui karya-karya masing-masing. Terjadinya perbedaan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis, sebenarnya berawal dari perbedaan sistematika syarah atau pembahasan hadis.

Langkah pertama yang dilakukan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas ketika melakukan pensyarahan hadis adalah menentukan topik pembahasan. Dari aspek ini, terdapat kesamaan antara kedua ulama ini yakni; topik yang dibahas oleh Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas merupakan tema-tema aktual pada pertengahan abad XX, yang berbasis isu taklid, ijtihad, *ittibā'* dan mazhab.

Setelah menentukan topik, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas melakukan pembahasan (syarah) hadis dari topik yang ditentukan tersebut. Kedua ulama ini menggunakan materi hadis yang sama untuk mendukung paham keagamaan masing-masing. Materi hadis yang dibahas lebih banyak bernuansa hukum (fikih) meliputi bidang akidah, ibadah, muamalah, *munākaḥah*, dan tradisi keagamaan.

Namun dalam pembahasan, kedua ulama ini memiliki sistematika yang berbeda ketika menulis kajian hadis dalam masing-masing karya mereka. Dalam bukunya *Soal Jawab*, Ahmad Hassan menggunakan metode pemahaman langsung, dengan sistematika; 1) memilih topik masalah, 2) mengutip hadis, 3) mengambil pemahaman secara langsung dari teks hadis tersebut, 4) jika diperlukan memperkuat pendapatnya dengan pendapat para ulama yang mendukung (walaupun hal ini sangat minim dilakukan), 5) membantah pendapat atau pemahaman yang berbeda dengannya. Sedangkan Siradjuddin Abbas dalam bukunya *40 Masalah Agama* menggunakan metode "*'ibārah*" atau merujuk pendapat para ulama dengan sistematika; 1) menentukan topik pembahasan, 2) memaparkan fatwa-fatwa para ulama sebelumnya (misalnya, ulama *Syāfi'iyyah* jika masalah fikih, atau ulama kalam teologi Asy'ariyah jika masalah akidah), 3) mengutip hadis, 4) memahami hadis dengan bantuan kitab syarah, 5) membantah pemahaman atau pendapat yang berbeda dengannya. Perbedaan sistematika pembahasan kedua ulama ini, diilustrasikan dengan gambar di bawah ini:

Bagan Perbedaan Sistematika
Pembahasan Hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas



Jika dicermati dari bagan di atas, perbedaan utama antara kedua ulama ini terletak pada langkah setelah menentukan topik. Ahmad Hassan setelah mengutip hadis langsung mengambil pemahaman dari hadis tersebut, sementara Siradjuddin Abbas setelah menentukan topik ia terlebih dahulu mengutip fatwa para ulama Syafi'i, lalu kemudian baru mengutip hadis. Perbedaan sistematika pembahasan "menjembatani" terjadinya perdebatan antara kedua ulama ini dalam pemahaman hadis.

Faktor lain yang menjadi pemicu perdebatan kedua ulama ini adalah perbedaan referensi ketika melakukan pembahasan. Sebagai tokoh dan pembela mazhab Syafi'i dan teologi Asy'ariyah, Siradjuddin Abbas menggunakan kitab-kitab dalam lingkungan sunni Syafi'i dalam memahami hadis. Dalam bidang hadis kitab yang digunakan antara lain *Fatḥ al-Bārī, Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ an-Nawāwī,* kemudian diperkuat dengan kitab-kitab fikih dalam mazhab Syafi'i, seperti kitab *al-Maḥalli, Syarh al-Muhażżab, I'ānat aṭ-Ṭālibīn, Mugnī al-Muhtāj, an-Nihāyah, Fatḥ al-Mu'īn dan al-Umm.* Dalam akidah menggunakan kitab *kifāyat al-'awām, Tuḥfat al-Murīd*, dan lain-lain. Dalam bidang tafsir menggunakan kitab *Tafsīr At-Ṭabarī, al-Khāzin, Jamāl, Ibnu Katsīr*, dan lain-lain. Diakui bahwa Siradjuddin Abbas pada pembahasan tertentu

juga menggunakan referensi di luar aliran yang dianutnya, tetapi penggunaan kitab tersebut dilakukan jika mendukung, relevan atau sejalan dengan pemahamannya.[482]

Dari pengamatan penulis, Siradjuddin Abbas memiliki penguasaan yang mendalam dan luas dalam hal referensi *Syāfi'iyyah* jika dibandingkan dengan Ahmad Hassan. Mulai dari kitab-kitab *Syāfi'iyyah* yang kecil (tipis) seperti *Fatḥ al-Qarīb* sampai kitab-kitab yang tebal seperti *Majmū' Syarḥ al-Muhażżab*, semuanya telah dipelajari tuntas oleh Abbas, hal ini terlihat ketika ia mengutip secara langsung fatwa-fatwa dari kitab-kitab tersebut dalam berbagai karyanya.

Sedangkan Ahmad Hassan tidak terikat dengan referensi kitab-kitab *Syāfi'iyyah* tersebut, walaupun terkadang ia juga menggunakannya, tetapi sama halnya dengan Abbas, hal itu dilakukan oleh Hassan bila dianggap relevan atau sesuai dengan pemahamannya.[483] Ahmad Hassan lebih "nyaman" menggunakan kitab-kitab seperti *al-'Itiṣām* karya Asy-Syāṭibī,[484] *Majmū'at ar-Rasāil* karya Ibnu Taimiyah,[485] *Subul al-Salām* karya Aṣ-Ṣan'ānī, *Nail al-Auṭār* karya Asy-Syaukānī, *Zād al-Ma'ād* karya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, dan lain-lain.[486]

Walaupun memiliki banyak perbedaan dalam sistematika dan referensi pembahasan, tetapi dalam pengutipan hadis kedua ulama ini memiliki persamaan. Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama mencantumkan hadis secara lengkap dengan menyebutkan perawi dan sumber kitab hadis. Dari sini terlihat kedua ulama ini memiliki 'kejujuran ilmiah", karena mencantumkan hadis-hadis secara bertanggung jawab dalam karya-karya mereka.

---

[482]Lihat misalnya Abbas menggunakan *Tafsīr Syaltūt* ketika membahas masalah riba, tetapi ketika membahas tentang wafatnya Nabi Isa, ia menolak pemikiran *Syaltūt*. Abbas juga menggunakan tafsir *al-Kasysyāf*, Sayyid *Qutub* dan lain-lain. Lebih lanjut lihat: Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, cet, ke-27, vol. 1 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 341-342. Lihat juga pada: vol. 2, 140-143.

[483]Misalnya Hassan mengutip pendapat Ibnu Kaśīr, Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī, An-Nawāwī. Lihat: Ahmad Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agam*a, cet. ke-15. vol.1 (Bandung: CV Diponegoro, 2007), 212 . Lihat juga pada vol. 2, 506. vol. 3, 999-1000.

[484]*Ibid*., vol. 2, 742.

[485]*Ibid*., vol. 1, 195.

[486]*Ibid*., vol. 4. 1442.

Argumentasi Kehujahan, Genesis Pemahaman dan Konteks Sosiologis

1. Hadis Tawasul dan Bidah

Dalam menggunakan hadis-hadis tawasul kedua ulama ini sependapat tentang kesahihan *sanad* dan *matan*. Namun, kedua ulama ini berbeda dalam aspek pemahaman, karena berbeda metode yang digunakan. Jika dicermati, dalam memahami hadis tawasul, Siradjuddin Abbas menggunakan metode konfirmasi dengan Al-Qur'an dan korelatif dengan hadis-hadis lain yang terkait. Berbeda dengan Abbas, Ahmad Hassan dalam hal ini menurut pengamatan penulis menggunakan metode takwil.[487] Dalam pandangan Ahmad Hassan, tidak ditemukan hadis-hadis yang menyebutkan bahwa Nabi mengajarkan umatnya agar berdoa dengan bertawasul menggunakan ungkapan berkat Nabi, berkat sahabat, berkat wali dan lain-lain. Termasuk dalam teks hadis tawasul yang diperdebatkan tersebut. Karena itu, teks (*matan*) hadis tawasul tersebut dipahami (ditakwil) oleh Hassan dengan pemahaman bahwa para sahabat dalam hal ini dipelopori oleh Umar berdoa (kepada Allah) secara bersama sama

[487]Takwil secara bahasa berarti الرجوع الي الا صل (kembali ke asal). Sedangkan secara istilah berarti صرف اللفظ عن المعني الراجح الى المعنى المر جوح لد ليل يقترن به (memalingkan makna lafaz yang kuat kepada makna yang lemah karena ada dalil yang menyertainya), Lihat: Mannā' Khalil al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyāḍ: Mansyūrāt 'Aṣr al-Ḥadīṡ, t.t), 325. Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa takwil berarti memindahkan makna dari suatu lafaz ke makna lain karena adanya *qarīnah* yang menunjukkannya. Dalam sejarah perkembangan ilmu hadis penggunaan takwil sudah dilakukan oleh imam Asy-Syāfi'ī untuk memahami hadis-hadis *mukhtalif*. Lebih lanjut lihat: Muhammad Idris Asy-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al- Hadīṡ* (Bairūt; Dār al-Fikr, t.t), 586. Periode selanjutnya dilanjutkan oleh Ibnu Qutaibah yang mengembangkan kriteria hadis *mukhtalif* bukan saja merupakan suatu hadis bertentangan dengan hadis lain, tetapi juga hadis yang bertentangan dengan Al-Qur'an, *ijmā*, *qiyās*, akal sehat atau hadis-hadis yang sulit dipahami. Misalnya Ibnu Qutaibah menafsirkan kata miskin yang terdapat dalam doa Nabi saw.:..اللهم احيني مسكينا ... menurut Qutaibah arti miskin dalam hadis tersebut berarti *at-tawāḍu'*/tidak sombong. Lihat: Muhammad Abdulah ibnu Muslim Ibn. Qutaibah al-Dīnawarī, (Selanjutnya disebut Ibnu Qutaibah), *Ta'wil Mukhtalif al-Ḥadīṡ* (Mesir: Dār al-Ḥadīṡ, 1982), 157. Belakangan, Yūsuf al-Qarḍāwī cenderung mengartikan takwil dengan penafsiran yang tidak sama persis dengan pengertian lahiriahnya atau sengaja disimpangkan ke maknanya asli. al-Qarḍāwī mengembangkan sikap moderat dalam penakwilan teks hadis, menurutnya, takwil hanya boleh dilakukan apabila hal itu memang benar-benar diperlukan berdasarkan penilaian akal atau karena tuntutan teks agama. Menurut pengamatan Yūsuf al-Qarḍāwī, sering kali teks hadis ditakwilkan secara subjektif, karena itu menurutnya setiap muslim hendaklah menahan diri sikap berlebihan dalam penakwilan ketika memahami teks. Lebih lanjut lihat; ūsuf al-Qarḍāwī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw*.., terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 1993), 174-175, 184. Abdul Mustaqim menawarkan metode takwil menjadi alternatif baru untuk menyelesaikan hadis-hadis yang kandungannya kontradiktif dengan akal dan teori kesehatan. Lihat: Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ānil Hadīṡ* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 95-96.

dengan paman Nabi ‘Abbas bin ‘Abdul Muṭallib. Takwil ini memberikan pemahaman bahwa tidak dibenarkan bertawasul dengan orang yang sudah wafat. Bagi Hassan, hadis tersebut tidak menganjurkan bertawasul dengan orang yang sudah wafat, melainkan bertawasul dengan orang yang masih hidup dengan cara mengajak orang yang masih hidup tersebut untuk sama-sama berdoa kepada Allah.

Pemahaman Ahmad Hassan dalam memamahami hadis tawasul bercorak kontekstual, karena pemahamannya jauh keluar dari teks hadis itu sendiri. Sedangkan corak pemahaman Siradjuddin Abbas sangat tekstualis karena hasil pemahamannya sedikitpun tidak keluar dari teks. Dengan demikian dapat dipahami, perbedaan kedua ulama ini dalam menggunakan hadis tawasul disebabkan karena berbeda argumentasi tentang kehujahan hadis tersebut. Bagi Siradjuddin Abbas hadis tersebut merupakan kehujahan yang kuat tentang kebolehan berdoa dengan bertawasul dengan orang-orang salih baik yang masih hidup atau yang sudah wafat. Sedangkan bagi Ahmad Hassan, hadis tersebut tidak bisa dijadikan kehujahan untuk memfatwakan kebolehan berdoa dengan bertawasul dengan orang yang sudah wafat.

Jika dianalisis dengan metode kesahihan (kritik) *matan* yang dirumuskan oleh Al-Idlibī, penyebab Ahmad Hassan melakukan takwil terhadap hadis tawasul bukan dikarenakan hadis tersebut bertentangan dengan Al-Qur’an, atau hadis lain yang lebih kuat, melainkan hanya tidak ditemukan dalil lain yang menyebutkan sahabat bertawasul dengan menggunakan kalimat berkat Nabi, berkat sahabat, karena itu tawasul dalam hadis itu harus dipahami dengan metode takwil sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Dari penelusuran yang penulis lakukan, genesis pemahaman Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis tawasul terpengaruh dengan para ulama Asy’ariyah yang bermazhab Syafi’i antara lain Syeikh Zainī Dakhlān (w.1304H).[488] Keterpengaruhan ini dinilai wajar, mengingat Zainī Dakhlān merupakan ulama Ahlussunnah Waljamaah yang menjadi mufti Syafi’i di Masjidil Haram pada abad IX. Sedangkan pemahaman Ahmad

[488]Siradjuddin Abbas mengutip secara lengkap ungkapan Syeikh Zainī Dakhlān yang mengatakan bahwa mazhab Ahlussunnah Waljamaah mengakui keabsahan amaliah tawasul. Ungkapan tersebut dikutipnya dari kitab *Syawāhid al-Ḥaq* karya An-Nabhānī. Penulis menelusuri kitab tersebut dan menemukannya sama seperti yang dikutip Siradjuddin Abbas. Lihat: Yūsuf ibn Ismaīl An-Nabhānī, *Syawāhid al-Ḥaq* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1983), 158. Siradjuddin Abbas kelihatannya juga terpengaruh dengan karya An-Nabhānī ini, hal ini terlihat hujahnya dalam membahas hadis tawasul memiliki kesamaan dengan An-Nabhānī, lihat kembali: An-Nabhānī, *Syawāhid al-Ḥaq*, 126-127.

Hassan terpengaruh dengan Ibnu Taimiyah (661-724 H.) yang menolak tawasul.[489] Keterpengaruhan Ahmad Hassan dengan Ibnu Taimiyah dinilai wajar, mengingat Ibnu Taimiyah merupakan salah satu rujukan para kaum reformis dalam pemikiran keagamaan.

Pemahaman Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terkait hadis tawasul tersebut sama-sama memiliki argumentasi yang kuat, karena masing-masing bersumber dari ulama yang diakui keilmuannya. Metode takwil yang digunakan oleh Ahmad Hassan merupakan aplikasi metode pemahaman hadis yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya. Sedangkan metode Siradjuddin Abbas memiliki kesamaan atau merupakan aplikasi dari teori *fahm al-ḥadīṡ* Yūsuf al-Qarḍāwī[490] dan Abdullah Saeed[491], yakni suatu upaya memahami hadis dengan petunjuk Al-Qur'an dan korelatif dengan hadis-hadis lain yang terkait.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda dalam menggunakan dan memahami hadis bidah; *kullu bid'atin ḍalālah wakullu ḍalālah finnār*. Perbedaan tersebut berawal dari perbedaan dalam menilai kehujahan hadis tersebut. Menurut Siradjuddin Abbas, hadis tersebut *ta'āruḍ* dengan hadis lain yang menyebutkan kebolehan umat Islam membuat sunnah yang baik, sunnah-sunnah sahabat (*khulafā' ar-Rāsyidūn*), dan hasil ijtihad para Mujtahid. Karena itu bagi Siradjuddin Abbas, hadis tersebut tidak boleh dipahami secara harfiah dengan pemahaman setiap bidah adalah *ḍalālah*. Sedangkan Ahmad Hassan, tidak memandang hadis tersebut *ta'āruḍ* dengan dalil lain. karena itu hadis tersebut harus dipahami secara harfiah.

---

[489]Ibnu Taimiyah mendiskusikan hadis tawasul tersebut (sebagaimana yang diperdebatkan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas) ketika membahas masalah tawasul dan wasilah, dalam hal ini Ibnu Taimiyah mengharamkan tawasul. Pengamatan penulis, terdapat kesamaan hujah Ahmad Hassan dan Ibnu Taimiyah tentang memahami hadis tawasul. Lebih lanjut lihat: Taqiyyuddīn Abī Al-'Abbās Aḥmad Ibn Abdil Halīm Ibn Abd al-Salām Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 113-116, 175.

[490]Yūsuf al-Qarḍāwī merumuskan metode *fahm al-ḥaḍīṡ*, menurutnya terdapat delapan langkah untuk memahami hadis dengan baik antara lain, memahami hadis dengan mengkonfirmasikannya dengan petunjuk Al-Qur'an dan hadis-hadis lain yang terkait. Lebih lanjut lihat: al-Qarḍāwī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi*, 92-116.

[491]Menurut Abdullah Saeed, sebagaimana penelitian Muhammad Alfatih Suryadilaga, untuk melakukan tafsir (pemahaman) kontekstual, hadis tidak seharusnya dipahami secara individual, tetapi harus dikaitkan dengan hadis-hadis lain secara tematik maupun relasional dengan memakai metode pencarian hadis secara menyeluruh. Karena keberadaan hadis tunggal tidak dapat menggambarkan secara utuh dan baik atas problem yang sedang dikaji. Lebih lanjut lihat: Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Hadis dan Perannya dalam Tafsir Kontekstual Perspektif Abdullah Saeed", *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5, no: 2 (Desember 2015): 337.

Perbedaan dalam memandang ke-*ta'āruḍ*-an hadis tersebut, menyebabkan kedua ulama ini berbeda metode pemahaman. Ahmad Hassan menggunakan metode analisis bahasa. Menurutnya, hadis tersebut tidak *ta'āruḍ* dengan dalil apapun karena itu kalimat "*kullu*" dalam ayat tersebut harus dipahami sesuai dengan makna asalnya yakni; "semua", "setiap" atau tanpa terkecuali. Dengan metode ini, Ahmad Hassan berkesimpulan bahwa semua bidah dalam hal keagamaan (ibadah) berstatus *ḍalālah* (sesat) dan haram dilakukan. Sesuai dengan pengakuannya, pemahaman Ahmad Hassan dalam memahami hadis bidah terpengaruh dengan pendapat Asy-Syāṭibī (w. 790 H/ 1388 M) dalam kitab *al-'Itiṣām.*[492] Dalam hal ini Ahmad Hassan memegang teguh pendapat Asy-Syāṭibī yang menolak pembagian bidah terbagi kepada lima hukum Islam.

Berbeda dengan Ahmad Hassan, Siradjuddin Abbas menggunakan pendekatan ushul fikih dengan metode *takhṣīṣ*. Bagi Siradjuddin Abbas kalimat "*kullu*" dalam hadis tersebut tidak bisa dipahami secara harfiah karena bertentangan (*ta'āruḍ*) dengan berbagai dalil lain antara lain sunah para khalifah Rasyidin. Bagi Abbas, makna "*kullu*" dalam hadis tersebut dipahami sebagai kalimat umum yang bisa diselesaikan dengan metode *takhṣīṣ*.[493] Penerimaan Siradjuddin Abbas terhadap metode ini berimplikasi kepada pemahaman bahwa tidak semua bidah berstatus *ḍalālah* atau haram, bidah secara umum terbagi kepada *ḥasanah* (*maḥmūdah*) dan *ḍalālah*, jika dirinci, bidah terbagi kepada lima hukum Islam (wajib, sunnah, makruh, haram, dan mubah). Siradjuddin Abbas mengaku mengambil pendapat tersebut dari ulama-ulama Syafi'i antara lain imam As-Suyūṭī (W. 911 H). Penulis melakukan penelusuran dan menemukan pendapat Imam As-Suyūṭī dalam kitab *Tanwīr al- Hawālik* [494] ketika memahami hadis bidah sebagai berikut:

---

[492] Syāṭibī menolak pembagian bidah menjadi lima hukum Islam. Lihat; al-Garnaṭi Abū Isḥaq Ibrahim bin Mūsa bin Muḥammad al-Lakhmi Asy-Syāṭibī*, al-I'tishām* (Riyāḍ: Dār al-Khānī, 1996), 245.

[493]Lihat kembali bab III dari buku ini.

[494]Kitab *Tanwīr al-Hawālik* merupakan ringkasan dari kitab syarah kitab *Muwaṭṭa* yang berjudul *Kasyf al-Mugīt fi Syarḥ al-Muwaṭṭa'*. Kitab ini merupakan kitab syarah *wāsiṭ* (pertengahan) yakni hanya memuat setengah dari unsur syarah. Lebih lanjut lihat: Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), 138.

أصل البدعة ما على غير مثال سابق وتطلق في الشرع على ما يقابل السنة أي ما لم يكن في عهده صلى الله عليه و سلم ثم تنقسم إلى الأحكام الخمسة.[495]

Artinya: Maksud asal dari perkataan bidah adalah sesuatu yang baru dan diadakan tanpa contoh terdahulu. Dimutlakkan dalam (istilah) syariat bahwa bidah adalah lawan dari sunnah, yaitu sesuatu yang belum ada pada masa Nabi Muhammad saw. Kemudian bidah terbagi kepada hukum yang lima.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin dalam memahami hadis bidah secara metodologis dipengaruhi oleh faktor genesis pemahaman. Dalam hal ini Ahmad Hassan berpegang dengan Asy-Syāṭibī sedangkan Siradjuddin Abbas berpegang dengan As-Suyūṭī. Perbedaan genesis pemahaman tersebut berimplikasi kepada perbedaan metode pemahaman.

Pemahaman Ahmad Hassan bercorak tekstualis karena hanya berpegang dengan keumuman hadis, tidak mengkonfirmasi hadis tersebut dengan hadis-hadis lain, dan menolak semua metode penyelesaian. Sedangkan pemahaman Siradjuddin Abbas bercorak kontekstual dengan mengkonfirmasi hadis tersebut dengan dalil lain, menyelesaikan keumuman hadis tersebut dengan pendekatan ushul fikih dengan metode *takhṣiṣ al-'ām*. Jika dianalisis dengan teori Al-Idlibī metode yang dilakukan oleh Siradjuddin Abbas dalam hal ini melakukan konfirmasi hadis dengan hadis-hadis lain yang terkait dan melakukan usaha *al-jam'u* (kompromi) terhadap hadis-hadis yang secara lahiriah terlihat bertentangan.

Perbedaan dan perebutan metode dalam memahami hadis tawasul dan bidah ini jelas terpengaruh dengan kondisi sosio historis dan sosiologis waktu itu yakni; *Pertama*, pelanjut kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda. *Kedua*, terancamnya teologi Asy'ariyah dan mazhab Syafi'i. *Ketiga*, politik identitas PERSIS dan PERTI.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan pelanjut kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda. Jika dicermati secara historis, Ahmad Hassan tercatat dua kali menerima "tongkat estafet" sebagai pelanjut Kaum Muda. *Pertama*, ketika di Surabaya setelah pindah dari Singapura. Kepindahan Ahmad Hassan ini menurut penulis merupakan titik awal penerimaan Hassan terhadap tongkat estafet Kaum Muda.

[495]Jalāl ad-Dīn 'Abd Ar-Raḥman as-Suyūṭī, *Tanwīr al-Ḥawālik* (Semarang: Toha Putra, t.t.), 137.

Surabaya ketika itu sedang berkecamuk perdebatan atau kontestasi antara kedua kelompok ini. Hassan pada mulanya berafiliasi ke Kaum Tua, namun setelah berdialog dengan Wahab Hasbullah (1888-1971 M) ia berafiliasi ke Kaum Muda. *Kedua*, ketika di Bandung setelah pindah dari Surabaya. Hassan bergabung dengan PERSIS pada tahun 1926 (tiga tahun setelah berdiri) dan akhirnya ia "ditahan" oleh orang PERSIS untuk tidak kembali ke Surabaya dan agar berkenan menjadi guru di PERSIS, tawaran ini diterima oleh Hassan dan akhirnya ia menjadikan organisasi ini sebagai wadah pengembangan pemikirannya**.** Penerimaan Hassan tersebut menurut penulis, merupakan kali yang kedua bagi Hassan dalam menerima tongkat estafet pelanjut Kaum Muda.

Begitu juga halnya dengan Siradjuddin Abbas, jika dicermati secara historis terdapat dua faktor yang menyebabkan Siradjuddin Abbas menjadi pelanjut Kaum Tua; *Pertama*, faktor simpatik dengan PERTI. Ketika PERTI didirikan pada tahun 1928, keberadaan Siradjuddin Abbas masih belajar di Mekkah, ia baru pulang ke Minangkabau pada tahun 1933 ketika PERTI (baca: PMTI) masih berumur lima tahun. Pada masa inilah ia melihat pergolakan pemikiran di Minangkabau berupa kontestasi antara Kaum Tua dan Kaum Muda dalam paham keagamaan. PERTI sebagai elemen kekuatan Kaum Tua, berusaha membendung arus pembaharuan yang dibawa Kaum Muda. Siradjuddin Abbas pun akhirnya bersimpatik dan bergabung dengan PERTI. *Kedua*, faktor kaderisasi. Jika dipetakan terdapat tiga tokoh pendiri PERTI, pertama adalah Syeikh Abbas (W. 1370 H. Ayah kandung Siradjuddin Abbas), Syeikh Sulaiman Arrasuli (W. 1970 M. Guru besar bagi Siradjuddin Abbas), dan Syeikh Muhammad Jamil Jaho (W. 1360 H.). Ketika pulang ke Minangkabau ia melihat trio pendiri PERTI tersebut menjadi benteng pertahanan Kaum Tua yang mempertahankan mazhab Syafi'i dengan mendirikan organisasi PERTI. Karena itu menurut Howard M. Federspiel, sangat wajar jika Siradjuddin Abbas bergabung dengan PERTI menjadi pelanjut perjuangan ayah dan gurunya.[496] Sebagai murid langsung dari pendiri PERTI, Siradjuddin Abbas "bergairah" dalam mempertahankan paham keagamaan Kaum Tua (termasuk dalam penggunaan dan pemahaman hadis) dan melanjutkan perjuangan gurunya dengan memimpin PERTI selama 30 tahun.

[496]Howard M Federspiel*, Daya Tahan Kesarjanaan Muslim Tradisionalis: Analisis Atas Karya-karya Siradjuddin Abbas*, dalam buku *Jalan Baru Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), 187. Lihat juga: Muhammad Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara* (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), 712.

Dari fakta-fakta di atas, dapat disimpulkan bahwa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan pelanjut kontestasi Kaum Muda dan Kaum Tua (*al-Muḥarrik aṣ-Ṡāni*).[497] Karena itu pemahaman hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas harus dipahami dalam konteks zaman di mana pertentangan antara kelompok Kaum Muda dan Kaum Tua sedemikian kuat. Perseteruan dua kelompok ini digambarkan sebagai "perang dingin" yang tak diumumkan, antara penganut paham purifikasi Islam dengan orang-orang yang menolaknya. "perang dingin" ini termanifestasikan dalam bentuk pidato-pidato, perdebatan tulisan di majalah-majalah, dan buku-buku keagamaan.

Terancamnya eksistensi paham Ahlussunnah Waljamaah (teologi Asy'ariyah dan mazhab Syafi'i) juga merupakan faktor perbedaan dan perdebatan dalam penggunaan dan pemahaman hadis. Istilah Ahlussunnah Waljamaah yang dimaksud dalam tulisan ini disesuaikan sebagaimana yang dimaksud oleh Siradjuddin Abbas yakni paham keislaman yang dalam akidah menganut teologi Asy'ariyah dan Māturīdiyah, dalam fikih mengikuti mazhab Syafi'i, namun masih mengakui keabsahan tiga mazhab lainnya (Hanafi, Maliki, dan Hanbali). Jika dikembangkan terminologi ini sebagaimana menurut Tolhah Hassan, paham Ahlusunnah Waljamaah mengamalkan tasawuf sunni seperti yang digagas oleh Junaid al-Bagdādī (W. 297 H), al-Qusyairī (W. 465 H), al-Gazālī (w. 505 H) dan lain-lain.[498]

Sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya, Kaum Tua dalam hal ini Siradjuddin Abbas dengan PERTI-nya secara terang-terangan menyatakan mengikat diri dengan teologi Asy'ariah dan mazhab Syafi'i. Sebenarnya, Kaum Tua tidak menolak pembaharuan atau purifikasi Islam, asal tidak dalam aspek akidah (teologi) dan Ibadah. Dua aspek ini tidak boleh diubah, harus dipertahankan sebagaimana adanya dan sebagaimana telah dianut serta diamalkan oleh masyarakat secara mapan.[499] Adapun selain dua aspek tersebut seperti muamalah dan sisitem pendidikan, Kaum Tua menerima dan melaksanakannya. Misalnya langkah Kaum Muda mengubah sistem pendidikan surau atau *halaqah* menjadi

[497]Hal ini sejalan dengan pendapat Toha Hamim bahwa dari rentang tahun1920-an sampai dengan 1960-an. kehidupan keberagamaan di Indonesia diwarnai oleh perdebatan hebat antara para pendukung pembaruan dengan faksi tradisionalis mengenai masalah-masalah *furu'* dan khilāfiyah. Lihat: Toha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, terj. Imron Rasyidi (Yogyakarta: Tiara wacana, 2000), 39.

[498]Muhammad Tholhah Hasan, *Ahlussunah Wal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2015), 164-173.

[499]Alaidin Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah; Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 68.

madrasah diserap oleh Kaum Tua seperti yang dilakukan oleh Syeikh Abbas (ayah kandung Siradjuddin Abbas) dan Sulaiman Ar-Rasuli sebagaimana yang telah penulis deskripsikan pada bab sebelumnya.

Dalam bidang fikih, PERTI memang tidak mengatakan mazhab Syafi'i yang paling benar. Mereka juga mengakui keabsahan mazhab lain sebagaimana sahnya mazhab Syafi'i itu sendiri. Hanya kepada murid dan pengikutnya ditanamkan kesan bahwa imam Asy-Syāfi'ī lebih *iḥtiyāṭ* dalam *istinbāt* hukum. Oleh karenanya, sangat beralasan kalau ia diikuti dan dipanuti secara intens, tanpa harus menoleh kepada imam atau mazhab-mazhab lainnya.[500] Siradjuddin Abbas sebagai pelanjut atau kaderisasi Kaum Tua, dalam berbagai tulisannya sangat mengakui keabsahan mazhab yang empat (Syafi'i, Maliki, Hanbali, dan Hanafi) sebagai mazhab Ahlussunnah Waljamaah. Hanya saja Abbas menginginkan hanya mazhab Syafi'i saja yang berlaku di Indonesia. Ia sangat menginginkan umat Islam Indonesia bersatu dalam akidah, dan ibadah.

Berbeda dari keyakinan tentang mazhab fikih di atas, dalam aspek teologi atau akidah, Siradjuddin Abbas dengan PERTI-nya berkeyakinan hanya paham Ahlussunnah Waljamaah (teologi Asyariyah dan Māturīdiyah) yang benar.[501] Dalam pandangan Abbas, paham seperti Syiah, Khawarij, Mu'tazilah, Qadariah, Jabariah, Wahabiah adalah paham-paham yang keliru dan harus ditentang terus-menerus.

Dari awal sampai pertengahan abad XX, eksistensi teologi Asy'ariyah dan mazhab Syafi'i di Indonesia sudah mulai "terancam" dengan masuknya pemikiran Muḥammad 'Abduh yang dibawa oleh Kaum Muda. Hal ini tergambar dalam ungkapan Siradjuddin Abbas sebagai berikut:

> "...Semuanya (para ulama Indonesia sejak masuknya Islam ke Indonesia) adalah penganut dan pengemban Mazhab Syafi'i. Oleh karena itu tidaklah heran kalau faham Syafi'iyah dan Ahlussunnah Waljamaah terhunjam kakinya di bumi Indonesia tak tergoyahkan, walaupun ada usaha segelintir orang yang bertujuan hendak merobah paham itu. ...Umat Islam (Indonesia, pen) ketika itu bersatu dalam ibadat dan 'itiqad, dan bersatu pula dalam haluan dan tujuan. Akan tetapi sangat disayangkan, bahwa sejarah telah

[500] *Ibid*., 11.

[501] *Ibid*., 111. Lihat juga: Siradjuddin Abbas, *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaa'h*, cet. ke-27 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 23-24.

mencatat pula yaitu sekitar atau sesudah Perang Dunia ke-I (1914-1918) atau katakanlah pada permulaan abad ke XX ini, masuklah ke Indonesia paham lain, faham "modern" dalam agama, paham mempermuda agama, faham "merevolusikan agama, faham "Anti Mazhab", faham "Anti Pesantren", dan lain-lain, yang akibatnya telah dapat dilihat sekarang, yaitu hanya merusak binasakan persatuan umat Islam yang kokoh dan kuat sebelumnya. Sampai waktu menulis ini terasa bagaimana sulitnya mempersatukan umat Islam Indonesia itu kembali, akibat paham yang sudah simpang siur dalam agama. Sejarahpun telah mencatat, bahwa yang memasukkan aliran baru yang mengakibatkan pecahnya persatuan umat Islam itu ialah majalah Almanar dari Kairo yang dikarang oleh Muhammad Rasyid Ridha murid Muhammad Abduh. Maka jalan satu-satunya untuk mempersatukan umat Islam Indonesia, menurut pendapat kami hanyalah dengan serempak mengikuti Al-Qur'an dan sunnah Nabi, disesuaikan dengan tafsir Imam Syafi'i dalam syariat dan ibadat, dan tafsir Ahlussunnah Waljamaah dalam 'itiqad. Dalam rangka menuju persatuan umat Islam Indonesia inilah, dan dalam memperkokoh dan mempertahankan mazhab Syafi'i itulah saya karangkan buku ini (40 Masalah Agama), dimana saya menyatakan seterang-terangnya bahwa fatwa dalam mazhab Syafi'i dan Ahlussunnah Waljamaah itu sudah baik, sudah berdasar Al-Qur'an dan hadits, *ijmā'* dan *qiyās* yang sudah sama-sama kita junjung tinggi".[502]

Kutipan di atas menggambarkan bahwa paham Ahlussunnah Waljamaah "terancam" eksistensinya. Ahmad Hassan merupakan ulama yang lebih fokus "menyerang" aspek keterikatan dengan mazhab. Hal ini sejalan dengan pendapat Hamka sebagaimana dikutip oleh Syafiq Mughni, Ahmad Hassan dengan PERSIS-nya adalah orang yang menyebarkan paham Muḥammad 'Abduh di Indonesia pada pertengahan abad XX.[503] Namun pengamatan penulis, "serangan" terhadap teologi Asy'ariyah lebih banyak datang dari ekspansi paham Wahabi, Ibnu Taimiyah, Syiah, Mu'tazilah dan Ahmadiyah. Walaupun Ahmad Hassan tidak begitu banyak mengambil porsi untuk menyerang paham teologi Asy'ariyah, akan tetapi

[502]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 9-10.
[503]Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 42.

amaliah tawasul dan bidah yang biasa diamalkan di kalangan Kaum Tua selalu mendapat "serangan" atau penolakan dari Ahmad Hassan.

Kekhawatiran Abbas terhadap terancamnya paham Ahlussunnah Waljamaah atau teologi Asy'ariyah dan mazhab Syafi'i di Indonesia diwujudkan oleh Abbas dengan menulis buku '*Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaah* dan *40 Masalah Agama*, seperti masalah *ru'yatullah*, Isra Miraj, tawasul, bidah*, qaḍa* dan *qadar*, dan tinjauan terhadap mazhab salaf Ibnu Taimiyah. Siradjuddin Abbas sangat anti dengan paham Ibnu Taimiyah terutama pemahaman terkait *anthro-pomorphisme* [504] dan penolakan Ibnu Taimiyah terhadap tawasul.

Pemahaman hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan "visi" dan "misi" Kaum Tua dan Kaum Muda. Ahmad Hassan sebagai pelanjut Kaum Muda berkeinginan memberantas semua yang mereka anggap taklid dengan mazhab, bidah, takhayul, khurafat, syirik dan tradisi-tradisi yang dianggap tidak berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah. Karena itu pemahamannya terhadap hadis disesuaikan dengan visi misi tersebut. Begitu juga dengan Siradjuddin Abbas, ia melakukan upaya bertahan dari serangan-serangan Kaum Muda yang mengancam eksistensi ASWAJA teologi Asy'ariah dan mazhab Syafi'i, karena itu dalam menggunakan dan memahami hadis ia menyesuaikannya dengan paham keagamaan Kaum Tua. Faktor inilah yang menyebabkan terjadinya perbedaan sekaligus perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis, tidak terkecuali hadis bidah dan tawasul.

Jika dicermati metode atau interpretasi kedua ulama ini dalam memahami hadis tawasul sangat kental dengan nuansa pembelaan terhadap kelompok masing-masing. Siradjuddin Abbas memahami hadis tawasul tersebut untuk mendukung paham Ahlussunnah Waljamaah (teologi Asy'ariyah dan mazhab Syafi'i) yang membolehkan berdoa dengan bertawasul dengan orang-orang saleh baik orang yang ditawasuli tersebut masih hidup atau sudah wafat. Sedangkan Ahmad Hassan melakukan interpretasi hadis tersebut agar hadis tersebut tidak bisa dijadikan dalil kebolehan tawasul dengan orang yang sudah wafat.[505] Hal ini sejalan

[504] *Anthropomorphisme* adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis yang menggambarkan bahwa Allah mempunyai sifat-sifat jasmani seperti makhluk misalnya mempunyai wajah, tangan, kaki, dan lain-lain. Lebih lanjut lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 137-138.

[505] Ahmad Hassan mengkritik tradisi tawasul karena dalam pandangan Hassan tradisi tawasul dianggap berbahaya karena bisa membawa umat Islam menjadi syirik. Hal ini merupakan usaha Ahmad

dengan hasil penelitian Howard M. Federspiel bahwa Ahmad Hassan dan PERSIS-nya sangat anti dengan praktik tawasul dan pemujaan terhadap wali.[506] Kondisi ini mempengaruhi pemilihan Ahmad Hassan dalam memahami hadis tawasul.

Demikian juga halnya dengan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis bidah, perdebatan tersebut sangat kental pembelaan terhadap kelompok masing-masing. Sebagaimana tergambar pada bab sebelumnya, permasalahan bidah merupakan salah satu yang diperdebatkan oleh Kaum Muda dan Kaum Tua di Indonesia sejak awal abad XX. Perdebatan ini semakin "hangat" ketika masing-masing kelompok mendirikan organisasi, Kaum Muda antara lain mendirikan organisasi PERSIS pada tahun 1923 yang kemudian Ahmad Hassan menjadi guru dan tokoh utama organisasi ini, sedangkan Kaum Tua antara lain mendirikan PERTI pada tahun 1928 yang kemudian mendapatkan tokoh dan guru utama yakni Siradjuddin Abbas. Melalui lembaga inilah Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas menyebarkan paham keagamaannya khususnya pemahaman hadis bidah.

Faktor lain yang mempengaruhi terjadinya perdebatan metode pemahaman hadis adalah faktor politik identitas PERSIS dan PERTI. Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam pemahaman hadis tidak terlepas dari politik identitas, mengingat keduanya adalah tokoh ormas yang fokus pada pembentukan dan pertahanan paham keagamaan. Sebagai tokoh dari organisasi Persatuan Islam (PERSIS), Ahmad Hassan memperlihatkan ciri mereka sebagai muslim reformis (Kaum Muda) yang berbeda dengan kaum tradisionalis (Kaum Tua). Hal ini terlihat dari beberapa tulisannya yang sengaja menyebut kata-kata organisasi PERSIS.[507] Sama halnya dengan Ahmad Hassan, Siradjuddin Abbas juga memperlihat sekaligus mempertahankan identitas mereka sebagai orang PERTI, antara lain terlihat dalam ungkapannya dalam majalah SOEARTI sebagai berikut:

Hassan melakukan *iṣlāh al-aqīdah* (perbaikan akidah). Lebih lanjut lihat: Dudung Abdurahman, *Pemikiran Islam Murni Ahmad Hassan*, dalam buku *Tokoh-tokoh Muslim Indonesia Kontemporer* (Yogyakarta: Idea press, 2019), 61.

[506]Howard M Federspiel, *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 99-102.

[507]Ahmad Hassan, *Risalah Mazhab* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), 267.

> "Adapoen faham kami (PERTI, pen) dalam pelajaran agama adalah didasarkan kepada peladjaran imam jang besar, Imam Sjafi'i radiallahoe anhoe. Diantara mazhab jang 4 maka kami memberikan pendidikan dalam lingkoengan Imam Sjafi'i, karena: ....."[508]

Ketika membahas masalah hisab dan ru'yah :

> "Baik djoega rasanja disini kami bentangkan pendapat kami, jaitoe kaoem tarbijahtoel Islamijah dan Oelama2nja, soepaja dapat menjadi 'amalan bagi rata-rata Kaum Muslimin Indonesia hendakinya".[509]

Dari kutipan di atas dapat diketahui bahwa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sengaja menyebutkan nama organisasi mereka. Hal ini menunjukkan bahwa kepentingan politik identitas sangat mempengaruhi terjadinya perbedaan dan perdebatan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis tawasul. Pemahaman Ahmad Hassan terhadap hadis tersebut tidak lepas dari kepentingannya untuk menjaga identitasnya sebagai orang PERSIS yang menolak amaliah tawasul karena dinilai bisa membawa kepada syirik dan pengkultusan terhadap orang (wali) yang sudah wafat. Analisis ini sejalan dengan penelitian Howard M Federspiel yang mengatakan bahwa orang-orang PERSIS pada pertengahan abad XX sangat anti dengan tawasul.[510] Pengamatan penulis, dalam paham keagamaan Ahmad Hassan memang memiliki kecenderungan untuk "tampil beda" dengan paham keagamaan yang dianut oleh muslim Indonesia waktu itu terutama Kaum Tua atau pengikut mazhab Syafi'i. Misalnya dalam buku *Pengajaran Shalat*, Ahmad Hassan mengajarkan doa *iftitāḥ* dengan lafaz berikut: *Subḥanakallahumma Wabiḥamdika Watabarakasmuka Wata'āla Jadduka* dan seterusnya.[511] Lafaz tersebut berbeda dengan umumnya yang dibaca oleh umat Islam Indonesia yang biasa membaca; *Allahumma Bā'id Bainī Wabaina Khaṭāyāya*..... atau *Wajjahtu Wajhiya lillażī* dan seterusnya.

[508]Siradjoeddin Abbas, "Asas dan Toedjoean Persatoean Tarbijah Islamijah (PERTI)", *Majalah Soearti* 2, no.10 (Maret 1938), 3.

[509]*Ibid*., 1, no. 6 (Desember, 1937), 9.

[510]Federspiel, *Persatuan Islam Pembaharuan Islam* , 99-102.

[511]Hassan, *Pengajaran Shalat*, cet. ke-36 (Bandung: CV. Diponegoro, 2007), 32.

Pemahaman Siradjuddin Abbas terhadap hadis-hadis tawasul juga tidak terlepas dari kepentingan politik indentitas PERTI.[512] Untuk mempertahankan amaliah tawasul dari serangan-serangan Kaum Muda (baik yang di Sumatera maupun di Jawa) maka Siradjuddin Abbas menulis masalah tersebut dalam buku *40 Masalah Agama*.[513]

Kepentingan politik identitas juga terlihat pada perdebatan hadis bidah. Jika ditinjau dengan sosiologi pengetahuan, timbul pertanyaan mengapa Ahmad Hassan hanya merujuk pendapat Asy-Syāṭibī dan tidak menggunakan pendapat As-Suyūṭi dalam memahami hadis bidah, dan mengapa Siradjuddin Abbas mengutip pendapat As-Suyūṭī dan menolak keras pendapat Asy-Syāṭibī?. Pertanyaan besar ini terjawab dengan teori relasionisme bahwa pemikiran seseorang terkait dengan lokasi sosial atau situasi masyarakat yang mengitarinya. Kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda mempengaruhi pemahaman hadis kedua ulama ini.[514] Sebagai pelanjut kelompok yang sedang berkontestasi keduanya menggunakan dan memahami hadis kemudian "mencari" atau memperkuat pemahamannya dengan pendapat para ulama untuk mendukung kelompok masing-masing.

Berdasarkan fakta-fakta di atas penulis berpendapat, tipologi ketokohan Ahmad Hassan adalah seorang kritikus, yakni mengkritisi pemahaman keagamaan waktu itu yang selalu terikat dengan mazhab atau aliran. Sedangkan Abbas dapat dikategorikan sebagai ideolog, yakni pembela dan benteng pertahanan ideologi Sunni Syafi'i di Indonesia.

---

[512]Menurut Hasil penelitian Alaidin Koto terdapat sepuluh amalan substansial yang dianut dan dipertahankan oleh orang PERTI untuk memberikan ciri mereka sebagai Kaum Tua dan membedakan mereka dengan Kaum Muda, antara lain sepuluh amalan tersebut adalah sah berdoa dengan tawasul, misalnya berdoa kepada Allah dengan mengikut sertakan Rasulullah atau orang-orang salih, agar Allah mengabulkan doa berkat keagungan Rasulullah atau kesalehan hamba-Nya. Kaum Tua membolehkan dan mengamalkan tawasul, sedangkan Kaum Muda menolak. Lihat: Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 68-69.

[513]Lihat pengakuan Siradjuddin Abbas pada bagian pengantar masalah tawasul. Lebih lanjut lihat: Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 126.

[514]Berpijak dari teori Sejarah Pemikiran, teks (pemahaman hadis) Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sangat dipengaruhi oleh konteks soiologis waktu itu yakni kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda yang terjelma dalam organisasi PERSIS dan PERTI. Ahmad Hassan terpengaruh dengan semboyan organisasi PERSIS; kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, membersihkan Islam dari bidah, khurafat dan syirik. Lihat semboyan PERSIS: Rafid Abbas, "Ijtihad Dewan Hisbah Persatuan Islam dalam Hukum Islam", *Al-Daulah* 6, no.1 (April 2016): 215. Sedangkan Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan asas PERTI yakni ber'itiqad dengan paham Ahlussunnah Waljamaah teologi Asy'ariah dan fikih mazhab Syafi'i. Lihat azaz PERTI: Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 36-37.

b. Hadis Najis Anjing, Batal Wudu Menyentuh Wanita, *Talaffuẓ Uṣallī*, Qunut Subuh, Tempat Pelaksanaan Shalat *'Īd*, *Rukhṣah* Shalat Jumat Pada Hari Raya dan Hadis Talak Tiga Secara Sekaligus

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, terdapat perbedaan yang sangat mencolok antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis najis anjing. Jika dianalisis dengan teori kritik *matan* Al-Idlibī perbedaan tersebut bukan terletak pada aspek kehujahan dalil hadis, sebab dalam pandangan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, hadis-hadis najis anjing yang mereka gunakan tersebut memenuhi kriteria kehujahan karena berkualitas sahih dan kandungan *matan*-nya tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis-hadis lain. Kedua ulama ini hanya berbeda dalam memahami maksud *matan* (teks) hadis tersebut.

Jika dicermati, Ahmad Hassan dalam memahami hadis najis anjing menggunakan metode analisis *matan* (teks) atau mencari makna substansi *matan* (filosofis). Hasil analisis Ahmad Hassan sangat radikal, menurutnya, teks atau *matan* hadis tersebut tidak menyebutkan bahwa anjing itu najis, melainkan hanya perintah mencuci bejana yang dijilat oleh anjing. Corak pemahaman Hassan dalam hal ini sangat tekstualis (tidak keluar dari teks).

Sedangkan pemahaman Siradjuddin Abbas sebaliknya, hadis tersebut menurutnya memberi pemahaman bahwa anjing adalah najis *mugallaẓah* sehingga harus dibasuh tujuh kali dengan menggunakan tanah. Jika dicermati, Siradjuddin Abbas dalam hal ini juga melakukan analisis *matan* (sama dengan Hassan), perbedaannya selain menganalisis *matan*, Abbas juga mengkorelasi hadis tersebut dengan hadis-hadis lain yang terkait. Sementara Ahmad Hassan hanya "berhenti" pada satu teks hadis saja. Corak pemahaman Siradjuddin Abbas dalam hal ini dapat dikatakan normatif-tekstualis. Sedangkan metode yang digunakannya tersebut memiliki kesamaan dengan metode *fahm al-ḥadīṡ* Yūsuf al-Qarḍāwī sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya.

Pemahaman hadis Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan *mūḥaddiṡīn* dan *fuqahā'* dari kalangan *Syāfi'iyyah*, antara lain Imam An-Nawāwī (W. 676 H.).[515] Namun penulis tidak menemukan genesis atau orisinilitas pemikiran Ahmad Hassan tentang najis anjing, karena tidak ditemukan indikasi data dalam berbagai tulisan Hassan. Karena itu, metode yang digunakan Ahmad Hassan dalam memahami hadis najis anjing, murni dapat dikatakan ijtihad pribadi Ahmad Hassan. Dengan

[515]Abū Zakariyya Muḥyuddin *An-Nawāwī*, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarh an-Nawāwī*, vol. 3 (Bairūt: Dār al-Fikr, 1981), 184-185.

demikian secara metodologis, perbedaan dalam memahami hadis najis anjing disebabkan karena berbeda genesis pemahaman dan perbedaan metode analisis *matan*.

Dalam berhujah dengan tiga buah hadis tentang membatalkan wudu jika menyentuh wanita, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas selalu berbeda (tidak pernah memiliki kesamaan pendapat). Terhadap hadis yang pertama (*qublat ar-rajuli imra'atahu wa jassuhā bi al-yadi min al-mulāmasah*.) Siradjuddin Abbas menerima hadis tesebut untuk dijadikan hujah dan memahaminya secara tekstual. Dalam hal ini Siradjuddin Abbas menggunakan metode konfirmasi dengan Al-Qur'an dan pendekatan bahasa. Dari metode ini Abbas menyimpulkan bahwa *matan* hadis tersebut sudah cukup jelas (*ṣarīh*) dan dan tidak memerlukan takwil. Namun, Hassan justru menolak riwayat tersebut dengan melakukan kritik dalil. Menurutnya riwayat tersebut bukan hadis tetapi perkataan sahabat. Dengan demikian perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam menggunakan hadis tersebut disebabkan karena perbedaan keabsahan dalil.

Sedangkan pada hadis yang kedua (*Anna Rasulallahi Qobbala Ba'ḍa Nisāihi Ṣumma Kharaja ila aṣ-Ṣalāh wa lam Yatawaḍḍa'*) Ahmad Hassan menerima hadis tersebut sebagai hujah dan memahaminya secara tekstual, namun kali ini Abbas justru menolak hadis tersebut untuk dijadikan hujah dengan menggunakan metode kritik *sanad* dengan kesimpulan bahwa hadis tersebut berkualitas daif. Dengan demikian perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam menggunakan hadis tersebut disebabkan karena berbeda tentang kesahihan *sanad*.

Sedangkan pada hadis yang ketiga (Nabi saw. menyentuh kaki Āisyah ketika shalat) Ahmad Hassan menerima hadis tersebut untuk dijadikan hujah dan memahaminya secara tekstual, sedangkan Siradjuddin Abbas memahami hadis tersebut secara kontekstual dengan metode takwil, sehingga hadis tersebut bagi Siradjuddin Abbas tidak bisa dijadikan hujah untuk memfatwakan bahwa bersentuhan antara kulit laki-laki dan perempuan tidak membatalkan wudu. Dengan demikian perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam hal ini bukan terletak pada perbedaan kesahihan *sanad* hadis, tetapi lebih kepada perbedaan pemahaman *matan* (teks hadis).

Jika dicermati, metode yang digunakan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis yang ketiga tersebut "meminjam" metodologi Asy-Syāfi'ī (W. 204 H/819 M.)[516] yang menggunakan metode takwil dalam menyelesaikan hadis *mukhtalīf*, yakni hadis-hadis yang secara lahiriah tampak bertentangan, padahal sesungguhnya tidaklah bertentangan.[517] Bagi Siradjuddin Abbas, hadis yang menyebutkan bahwa Nabi menyentuh kaki Aisyah ketika shalat merupakan hadis *mukhtalīf* karena hadis sebelumnya (hadis pertama) menyebutkan bersentuh kulit laki-laki dan perempuan membatalkan wudu. Untuk menyelesaikan atau mengkompromikan kedua hadis yang tampak bertentangan tersebut maka Siradjuddin Abbas menggunakan metode takwil, dengan pemahaman bahwa Rasulullah menyentuh kaki 'Āisyah di balik kain atau dengan alas. Karena itu menurut Abbas, hadis tersebut mengandung *ihtimāl* (multi interpretasi) sehingga gugur untuk dijadikan dalil. Setelah menggunakan metode takwil, Siradjudin Abbas dalam hal ini menggunakan pendekatan usul fikih. Menurutnya untuk mengamalkan hadis tersebut perlu digunakan kaidah fikih; ألدليل اذاطرقه الاحتمال سقط به الاستدلال (dalil yang mengandung *ihtimāl* gugur untuk dijadikan dalil) ungkapan *saqaṭa bihi al-Istdlāl* dalam kaidah ushul fiqih di atas bukan berarti hadisnya terbuang, akan tetapi tidak bisa dijadikan dalil karena sudah ditakwil oleh para ulama.

Penelusuran penulis menemukan bahwa, pemahaman Siradjuddin Abbas yang menggunakan metode takwil dengan konsep *iḥtimāl*-nya, memiliki keterpengaruhan (kesamaan) dengan *muḥaddiṡīn* dari kalangan *Syāfi'iyyah*, dalam hal ini adalah An-Nawāwī dalam kitab *Ṣaḥiḥ Muslim bi Syarḥ An-Nawāwī* sebagai berikut:

[516]Dalam menyelesaikan hadis-hadis *mukhtalīf*, Asy-Syāfi'ī menawarkan metode *al-jam'u wa tawfiq* (kompromi), dan metode non kompromi. Metode kompromi meliputi pendekatan kaidah usul fikih, pendekatan kontekstual, pendekatan korelatif dan pendekatan takwil. Sedangkan metode non kompromi adalah pendekatan *nasakh mansūkh*, dan *tarjīh*. Lihat: Edi Safri, *al-Imam Asy-Syāfi'i: Metode Penyelesaian Hadis-Hadis Mukhtalīf* (Jakarta: Disertasi UIN Syarif Hidayatullah, 1990), 180.

[517]Muḥammad 'Ajāj al-Khaṭīb, *Uṣul al-Ḥadīṡ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāhuhu* (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t), 283.

والجمهور على أنه ينقض وحملوا الحديث على أنه غمزها فوق حائل وهذا هو الظاهر من حال النائم فلا دلالة فيه على عدم النقض[518]

Artinya: "...Dan menurut (fatwa) jumhur ulama, bahwasanya (bersentuh kulit laki-laki dan perempuan) adalah membatalkan wudu. Mereka (jumhur ulama) memahami hadis tersebut bahwa Nabi mendorong kaki 'Aisyah dibalik (melalui) alas (kain). Dan inilah pendapat yang lebih kuat (jelas) yang mengacu pada kondisi alami orang yang tidur, maka (karena itu) tidak ada petunjuk dalam hadis tersebut bahwa (menyentuh wanita *ajnabi*) tidak membatalkan wudu".

Paparan di atas tidak hanya memberikan gambaran bahwa Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan An-Nawāwī, tetapi juga menggambarkan bahwa ia memiliki penguasaan yang mendalam terhadap kitab-kitab *Syāfi'iyyah*.

Berbeda dengan Siradjuddin Abbas, Ahmad Hassan dalam memahami hadis-hadis tersebut (Rasulullah menyentuh kaki Aisyah ketika shalat) menggunakan metode konfirmasi hadis dengan Al-Qur'an.[519] Penerimaan Hassan terhadap metode ini berimplikasi kepada hadis tersebut dipahami secara tekstual. Hassan menjadikan hadis tersebut sebagai *qarīnah* untuk mendukung penafsiran ayat *awlamastum an-Nisā'* (Q.S. al-Māidah{5}:6 dan Q.S. an-Nisā'{4}: 43) dipahami secara *majāzī* yang berarti *al-jimā'* (hubungan suami istri). Penelusuran penulis menemukan bahwa pemahaman Ahmad Hassan tersebut terpengaruh (memiliki kesamaan) dengan para ulama dari kalangan mazhab Hanafi.[520] Dengan demikian, baik metode maupun *natījah* pemahaman Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas memiliki keterpengaruhan dan keterkaitan dengan para ulama sebelumnya.

Pemahaman hadis Ahmad Hassan bercorak tekstualis, sedangkan Siradjuddin Abbas bercorak kontekstualis karena menggunakan metode takwil. Metodologi yang digunakan oleh kedua ulama ini memiliki dasar atau hujah yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan. Jika dianalisis

[518]An-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarh An-Nawāwī*, vol. 4, 229-230.

[519]Menurut Yūsuf al-Qarḍāwī, kata-kata *al-mulāmasah* dalam Al-Qur'an mengandung arti *al-Jimā'* atau hubungan seksual. Lihat: Yūsuf al-Qarḍāwī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi*, 118.

[520]Lihat: Abī al-Fidā' Ismaīl ibn Umar Ibnu Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, cet-ke-4 (Riyāḍ: Dār aṭ-Ṭayyibah, 2007), 314-315. Lihat Juga: Fakhr ad-Dīn Ibn Muḥamad Ibn Umar Ibn Ḥusain ibn Ḥasan Ibn 'Ali Ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib/Tafsīr al-Kabīr*, vol. 5 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 91.

dengan teori Salahuddin Al-Idlibī langkah yang dilakukan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan upaya pengujian hadis dengan Al-Qur'an (Q.S. al-Māidah{5}:6 dan Q.S. an-Nisā'{4}: 43), hanya perbedaannya, Ahmad Hassan memandang hadis tersebut tidak bertentangan dengan Al-Qur'an karena memahami *awlamastum an-Nisā'* dalam ayat tersebut dengan *al-jimā'*, sedangkan Siradjuddin Abbas menilainya bertentangan dengan Al-Qur'an karena memahami kata *awlamastum an-Nisā'* dalam ayat tersebut dengan bersentuh kulit laki-laki dan perempuan secara langsung sehingga Abbas melakukan upaya *al-jam'u*.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga berbeda dalam menggunakan dan memahami hadis melafazkan *uṣallī* sebelum shalat. Bagi Ahmad Hassan, hadis yang dijadikan dasar oleh Siradjuddin Abbas tersebut (Nabi saw. melafazkan niat haji) tidak bisa dijadikan hujah untuk menetapkan kesunnahan melafazkan *uṣallī*, karena dalil tersebut berbicara tentang niat haji. Sedangkan Siradjuddin Abbas berpendapat bahwa hadis tersebut dapat dijadikan hujah untuk menetapkan kesunnahan melafazkan *uṣallī*, karena hadis tersebut berkualitas sahih *sanad* dan *matan*.

Perbedaan tersebut disebabkan karena berbeda tentang keabsahan dalil dan berbeda prinsip tentang kebolehan penggunaan *qiyās* dalam ibadah. Siradjuddin Abbas menggunakan metode *qiyās* dalam menggunakan hadis tersebut. Bagi Siradjuddin Abbas, hadis yang menyebutkan bahwa Nabi membaca niat haji tersebut berkualitas sahih karena diriwayatkan oleh Muslim. Hadis khusus tentang anjuran membaca *uṣallī* sebelum shalat memang tidak ditemukan, tetapi bukan berarti tidak ada dalil. Kesunnahan melafazkan *uṣallī* sebelum shalat di-*qiyās*-kan pada Nabi melafazkan niat haji sebagaimana dijelaskan dalam hadis tersebut. Berbeda dengan Siradjuddin Abbas, Ahmad Hassan menggunakan metode kritik dalil. Dari metode ini Ahmad Hassan menyimpulkan bahwa hadis tersebut (Nabi membaca melafazkan niat haji) berkualitas tidak sah (sahih, pen).[521] Di samping itu menurut Hassan, penggunaan *qiyās* untuk masalah ibadah tidak diperbolehkan. Dengan demikian terjadi perdebatan dan perebutan metodologi dalam menggunakan hadis melafazkan *uṣallī*.

[521]Sangat disayangkan Ahmad Hassan tidak menyebutkan alasan ketidaksahihan hadis tersebut.

Jika perbedaan dan perdebatan metode tersebut dianalisis dengan teori *naqd al-matan* yang dirumuskan oleh Musfir 'Azmullah Ad-Dumainī, metode Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis *uṣallī* merupakan *'Araḍ as-Sunnah 'Ala al-Qiyās* (konfirmasi hadis dengan *qiyās*).[522] Dari teori ini Abbas menyimpulkan bahwa hadis Nabi melafazkan niat Haji pada hakikatnya juga mengajarkan kebolehan melafazkan niat dalam ibadah selain haji, seperti shalat. Sedangkan metode Ahmad Hassan berpegang dengan prinsip (teori) dari pemikirannya sendiri yakni *Lā Qiyāsa fī al-'Ibādah* (tidak dibolehkan menggunakan *qiyās* dalam ibadah) sebagaimana yang penulis jelaskan pada bab sebelumnya.

Penelusuran penulis menemukan bahwa pemahaman hadis Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan al-Qasṭalānī (923 H.) dalam kitabnya *al-Mawāhib al-Laduniyah*.[523] Keterpengaruhan Siradjuddin Abbas dengan al-Qasṭalānī sangat logis karena al-Qasṭalānī merupakan ahli hadis yang bermazhab Syafi'i.[524] Sedangkan pemahaman Ahmad Hassan terpengaruh dengan mazhab Hanafi yang membidahkan melafazkan *uṣallī* sebelum shalat.[525] Di samping itu Ahmad Hassan dalam hal ini juga terpengaruh dengan Ibnu Taimiyah.[526] Walaupun demikian, metode yang digunakan Ahmad Hassan dalam menggunakan dan memahami hadis *uṣallī* tersebut murni merupakan ijtihad Ahmad Hassan sendiri. Perbedaan genesis pemahaman ini mempengaruhi pemilihan metode yang digunakan oleh masing-masing kedua ulama ini.

Dalam menggunakan hadis tentang tempat pelaksanaan shalat *'īd*, baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas keduanya menerima hadis tersebut untuk dijadikan hujah. Kedua ulama ini tidak mempersoalkan keabsahan dalil, walaupun Ahmad Hassan mengakui hadis tersebut berkualitas daif, tetapi untuk hadis ini ia menerimanya. Jika dianalisis dengan teori Al-Idlibī dalam pandangan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, hadis tersebut berkualitas sahih *sanad* dan *matan*.

---

[522]Para *fuqahā'* merumuskan bahwa untuk memahami hadis dengan baik terutama hadis-hadis hukum maka suatu hadis perlu dipahami dengan *qiyās*. Lihat: Musfir Azmullah Ad-Dumainī, *Maqāyis Naqd Mutūn as-Sunnah* (Riyāḍ: as-Su'ūdiyah, 1984), 428.

[523]Terdapat kesamaan antara Siradjuddin Abbas dengan al-Qasṭalānī dalam memahami hadis *uṣallī* (Nabi melafazkan niat haji). Lebih lanjut lihat: Ahmad bin Muhammad al-Qastalānī, *al-Mawāhib al-Laduniyah bi al-Manḥ al-Muḥammadiyah*, vol. 3 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 139-140.

[524]Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis*, 175.

[525]Imam Abu Hanifah memfatwakan:**...إن التلفظ بالنية بدعة** Lebih lanjut lihat 'Abd Ar-Raḥman al-Jāzirī, *al-Fiqhu 'Ala Mazāhib al-Arba'ah*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 195.

[526]Ketika mensyarah hadis tentang niat, Ibnu Taimiyah mengunggulkan pendapat yang mengatakan bahwa *talaffuẓ* niat tidak disunnahkan. Lihat; Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa* , vol. 18, 148-149.

Perbedaan kedua ulama ini terletak pada aspek perbedaan pemahaman ketika menganalisis *matan* atau teks hadis. Bagi Ahmad Hassan hadis tersebut merupakan *khabariah*, tidak berkaitan dengan ibadah *mahḍah*, hanya merupakan urusan tempat (keduniaan), karena itu bagi Hassan, shalat *'īd* boleh dilakukan di lapangan dan jika ada uzur maka baru dilaksanakan di Masjid. Corak pemahaman Ahmad Hassan sangat tekstualis. Sedangkan Siradjuddin Abbas dalam analisis *matan* menggunakan metode takwil, konfirmasi hadis tersebut dengan Q.S. at-Taubah{9}:18 dan mengkorelasi hadis tersebut dengan hadis-hadis lain. Menurut Siradjuddin Abbas penyebab Nabi shalat di Masjid adalah karena Masjid Nabawi sanggup menampung jamaah yang hadir, karena itu shalat *'īd afḍal* dilakukan di masjid jika kapasitas masjid memadai jumlah jamaah yang hadir. Corak pemahaman Siradjuddin Abbas terkesan kontekstual radikal, karena *natījah* pemahamannya jauh keluar dari teks hadis itu sendiri.

Penelusuran penulis menemukan bahwa genesis pemahaman hadis Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis tempat pelaksanaan shalat *'īd*, terpengaruh dengan *muḥaddiṡīn* dari mazhab Syafi'i, kali ini adalah Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī (W. 652 H.) dalam kitab *Fatḥ al-Bārī* sebagai berikut :

ومقتضى هذا أن العلة تدور على الضيق والسعة، لا لذات الخروج إلى الصحراء، لأن المطلوب حصول عموم الاجتماع، فإذا حصل في المسجد مع أفضليته كان أولى.[527]

Artinya: Dan yang dikehendaki (dalam memahami permasalahan tempat pelaksanaan shalat *'īd*) ini, bahwa illatnya berkisar pada "sempit dan luas" bukan semata-mata keluar ke lapangan. Karena yang dituntut (dalam pelaksanaan shalat *'īd*) adanya berkumpul. Jika berkumpul tersebut terjadi di Masjid maka itu lebih afḍal karena masjid adalah tempat yang mulia.

Dari kutipan di atas terlihat dengan jelas bahwa metode pemahaman Siradjuddin Abbas dalam hal ini terinspirasi atau terpengaruh dengan pemahaman Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī. Pentakwilan Siradjuddin Abbas terhadap teks tersebut yang cenderung radikal (jauh keluar dari teks) memiliki sinkronisasi dengan metodologi pensyarahan Ibnu Ḥajar al-

[527]Al-Ḥāfiẓ Aḥmad Ibn 'Aliy Ibn Ḥajar al-'Asyqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 253.

'Asyqalānī yang lebih fokus pada pendekatan bahasa dan uṣul fikih.[528] Hal ini tentu saja berbeda dengan metode Ahmad Hassan, yang murni merupakan ijtihadnya sendiri. Dengan demikian, secara metodologis perbedaan dalam memahami hadis tempat pelaksanaan shalat *'īd* disebabkan karena berbeda genesis dan metode dalam menganalisis *matan* (teks).

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda dalam berhujah dengan hadis *rukhṣah* shalat Jumat di hari raya. Ahmad Hassan dalam hal ini tidak melakukan kritik *sanad*, ia menerima hadis-hadis tersebut untuk dijadikan hujah. Pemahaman hadis Ahmad Hassan bercorak tekstualis karena hanya bertumpu pada teks hadis tanpa mengkonfirmasikannya dengan Q.S. al-Jumu'ah {62}: 9. Berbeda dengan Hassan, Siradjuddin Abbas menggunakan kritik *sanad*. Dari metode ini Abbas menyimpulkan bahwa kedua hadis yang menyebutkan *rukhṣah* shalat Jumat tersebut berkualitas daif dan tidak bisa dijadikan dalil hujah. Namun, walaupun mengkritik *sanad* hadis tersebut, Abbas tetap melakukan analisis *matan* dan mengkonfirmasi hadis tersebut dengan Al-Qur'an Q.S. al-Jumu'ah {62}: 9, pendekatan usul fikih metode *takhṣīṣ*, dan pendekatan *asbāb al-wurūd*.[529] Karena itu pemahaman hadis Siradjuddin Abbas dikategorikan bercorak kontekstualis.

Sesuai dengan pengakuannya, genesis pemahaman hadis Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis-hadis *rukhṣah* shalat Jumat bersumber dari kitab *al-Umm* karya Imam Syafi'i.[530] Sedangkan pemahaman Ahmad Hassan memiliki kesamaan dengan dengan mazhab Hanafi sebagaimana tertulis dalam kitab *fiqh as-Sunnah* karya Sayyid Sābiq.[531] Walaupun pemahaman hadis kedua ulama ini memiliki keterpengaruhan dengan ulama sebelumnya, tetapi penerapan metode atau argumentasi kehujahan dalam menggunakan dan memahami hadis tersebut, merupakan ijtihad masing-masing. Namun jika dianalisis dengan teori Al-Idlibī metode yang dilakukan oleh Siradjuddin Abbas merupakan upaya konfirmasi hadis dengan Al-Qur'an (Q.S. al-Jumu'ah {62}: 9). Penelitian Abbas

[528]Lebih lanjut lihat: Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Kontekstualisasi Hadis dalam Kehidupan Berbangsa dan Berbudaya", *Kalam* 11, no.1 (Juni 2017): 218.

[529]Ilmu yang membahas tentang sebab-sebab atau latar belakang munculnya suatu hadis. Lihat; Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Ulumul Hadis Sebuah Analisis Epistemologis*, dalam buku *Ulumul Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2010), 9.

[530]Abbas, *40 Masalah Agama,* vol. 4, 135. Bandingkan dengan; Muhammad Idris Asy-Syāfi'ī *al-Umm*, vol. 2 (Bairūt: Dār al-Wafā', 2008), 515-516.

[531]Lihat:Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1983), 316.

menemukan bahwa kedua hadis tentang *rukhṣah* shalat Jumat di hari raya berkualitas daif dan bertentangan dengan kandungan Al-Qur'an tersebut. Karena itu dalam hal ini Abbas meninggalkan hadis tersebut untuk dijadikan hujah. Sedangkan Ahmad Hassan dalam hal ini berpendapat bahwa hadis dapat menggurkan kewajiban yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an.

Kasus yang sama juga terjadi pada perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam berhujah dengan hadis talak tiga secara sekaligus. Siradjuddin Abbas menggunakan kritik *sanad*, dengan kesimpulan bahwa *sanad* hadis yang dikutip oleh Ahmad Hassan tersebut berkualitas daif dan tidak bisa dijadikan dalil hukum. Sedangkan Ahmad Hassan menerima atau mengakui keabsahan hadis tersebut (tidak melakukan kritik *sanad*), kemudian mengkonfirmasi hadis tersebut dengan Q.S. al-Baqarah{2}: 229. Penelusuran penulis menemukan bahwa pendapat Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan pendapat imam Asy-Syāfi'ī dalam kitab *al-Umm* yang memfatwakan bahwa talak tiga yang diucap oleh suami kepada istrinya, terhitung jatuh talak tiga.[532] Sedangkan Ahmad Hassan terpengaruh dengan Ibnu Taimiyah.[533] Perbedaan genesis keilmuan inilah yang mempengaruhi terjadinya perebedaan metode dalam memahami hadis tersebut.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda ketika berhujah dengan hadis Qunut Subuh. Terhadap hadis yang pertama (HR. Ad-Dāruqutnī) Siradjuddin Abbas menerima hadis tersebut sebagai hujah (tidak mengkritik *sanad*). Dalam hal ini Abbas langsung memahami hadis tersebut dengan metode konfirmasi dengan Al-Qur'an (Q.S. Ali Imran{3}: 128) dan korelatif dengan hadis-hadis lain yang mendukung. Hal ini mengindikasikan bahwa hadis tersebut dalam pandangan Siradjuddin Abbas berkualitas sahih *sanad* dan *matan*. Sedangkan Ahmad Hassan menggunakan metode kritik *sanad* dengan kesimpulan hadis yang diriwayatkan oleh Ad-Dāruqutnī tersebut berkualitas daif sehingga tidak bisa dijadikan sandaran hukum.

Ketika menggunakan hadis yang kedua (HR. At-Tirmiżi) Ahmad Hassan menerima hadis tersebut sebagai hujah (menilai berkualitas sahih *sanad* dan *matan*) dan memahaminya secara tekstualis, namun kali ini justru

---

[532]Asy-Syāfi'īmengatakan dalam kitab *al-Umm* من طلق زوجة له دخل بها أو لم يدخل بها ثلاثا لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره فإذا قال الرجل لامرأته التي لم يدخل بها أنت طالق ثلاثا فقد حرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره. Lihat : Al-Syāfi'i, *al-Umm*, vol. 6, 476.

[533]Ketika membahas hadis talak (tersebut) Ibnu Taimiyah mengatakan: فإذا قال لامرأته : أنت طالق اثنتين، أو ثلاثًا، أو عشرًا، أو ألفًا، لم يكن قد طلقها إلا مرة واحدة, . Lihat: Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa*, vol. 33, 12.

Siradjuddin Abbas yang menggunakan metode kritik *matan*. Menurut Siradjuddin Abbas *matan* hadis tersebut bertentangan dengan hadis-hadis lain yang menyebutkan bahwa Nabi melakukan Qunut Subuh. Karena itu hadis tersebut tidak layak dijadikan sandaran hukum. Perbedaan metode tersebut menghasilkan pemahaman yang berbeda, Siradjuddin Abbas mensunnahkan Qunut Subuh, sedangkan Siradjuddin Abbas sebaliknya.

Penelusuran penulis menemukan bahwa genesis pemahaman Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis Qunut Subuh terpengaruh dengan *fuqahā*' dan *muḥaddsīn* di kalangan Mazhab Syafi'i, lagi-lagi dengan Imam An-Nawāwī.[534] Sedangkan genesis Ahmad Hassan terpengaruh dengan mazhab Hanafi.[535] Genesis pemahaman kedua ulama tersebut terbagi antara berakar pada mazhab Syafi'i dan mazhab Hanafi.

Jika dianalisis dengan teori *naqdul matan* sebagaimana yang disebutkan Musfir 'Azmullah Ad-Dumainī, metode yang digunakan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sebenarnya menggunakan metode *'Araḍ as-Sunnah 'Ala 'Amal aṣ-Ṣahābah* (konfirmasi hadis dengan *qaul/amaliyah* sahabat),[536] karena itu, metode yang digunakan kedua ulama ini diakui keabsahannya menurut tinjauan ilmu hadis. Namun pertanyaan yang muncul adalah mengapa metode tersebut tidak dilakukan secara bersamaan ketika membahas sebuah hadis.

Pertanyaan tersebut dapat dijawab dengan tinjauan sosiologi pengetahuan. Terjadinya perbedaan dan perdebatan kedua ulama ini dalam menggunakan dan memahami hadis-hadis hukum di atas, sangat dipengaruhi oleh isu taklid, ijtihad dan *ittibā'* atau keinginan Status Quo mempertahankan Mazhab Syafi'i yang diperdebatkan antara Kaum Tua dan Kaum Muda terdahulu. Siradjuddin Abbas sebagai tokoh Kaum Tua mempertahankan mazhab Syafi'i (Status Quo), sedangkan Ahmad Hassan justru sebaliknya ingin menghilangkan *ta'aṣṣub* mazhab terutama

---

[534]An-Nawāwī membahas hadis Qunut tersebut dan memfatwakan : .... **وَالسُّنَّةُ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ أَنْ يَقْنُتَ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ لِمَا رَوَى أَنَسٌ** Lihat: Abū Zakariyya Muḥyuddin *An-Nawāwī*, *Majmū' Syarah al-Muhaẕẕab*, vol. 3 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.), 492.

[535]Terdapat kesamaan antara metode yang digunakan Ahmad Hassan dengan hujah ulama Hanafiah dalam memahami hadis Qunut Subuh. Lebih lanjut lihat; Muḥammad bin Muḥammad ibnu Aḥmad Ibn Rusyd*, Bidāyat al- Mujtahīd wa Nihāyat al-Muqtaṣīd*, vol. 1 (ttp.: t.p., t.t.), 166.

[536]Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis Qunut Subuh mengkonfirmasinya dengan amal sahabat, menurutnya mayoritas sahabat mengamalkan Qunut Subuh. Begitu juga Ahmad Hassan menolak hadis Qunut Subuh yang digunakan Siradjuddin Abbas tersebut dengan menggunakan konfirmasi dengan fatwa atau amal sahabat yang mengatakan bahwa Qunut Subuh bidah. Kemudian Siradjuddin Abbas mengkrtiki keabsahan riwayat sahabat yang digunakan oleh Hassan tersebut.

keterikatan dengan mazhab Syafi'i yang waktu itu sangat mengakar di kalangan muslim Indonesia. Tidak hanya itu, Ahmad Hassan dalam berbagai tulisannya kadang-kadang mengkritik hadis yang digunakan atau yang diambil dari mazhab Syafi'i. Antara lain hadis yang digunakan dalam fasal air *musta'mal*, sebagaimana ungkapannya:

> "Air Musta'mal seperti yang tersebut itu, tidak beralasan. Hadits-hadits dalam urusan itu, semuanya lemah, dan Rasulullah dan sahabat-sahabatnya sering ber-wudlu" di dalam satu bejana yang kecil, malah sahabat bersama-sama dan berganti-ganti ber-wudlu' di dalam bejana dengan memasukkan tangan ke dalamnya".[537]

Data atau kutipan di atas menggambarkan bahwa Ahmad Hassan berusaha untuk menghilangkan *ta'aṣṣub* mazhab. Keterpengaruhan dengan isu taklid, ijtihad dan *ittibā'* terlihat ketika Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas saling memperebutkan metode dalam memahami hadis hukum, misalnya hadis tentang membatalkan wudu jika menyentuh wanita. Siradjuddin Abbas menggunakan metode takwil untuk mendukung mazhab Syafi'i yang dianutnya, dalam hal ini ia merumuskan konsep *iḥtimāl* ketika memahami hadis yang menyebutkan bahwa 'Āisyah menyentuh kaki Rasulullah yang sedang shalat. Sedangkan Ahmad Hassan memilih mazhab Hanafi dengan menolak metode atau konsep *iḥtimāl* sebagaimana yang digunakan oleh Siradjuddin Abbas. Keterpengaruhan isu ini juga terlihat pada bagian pengantar dari tulisan Siradjuddin Abbas ketika ia menulis masalah batal wudu jika menyentuh wanita:

> "Disayangkan, ke Indonesia sesudah atau sebelum Perang Dunia ke-I, berhembus angin baru, angin modernisasi agama, yaitu angin yang tidak hendak menganut mazhab Syafi'i lagi. Mereka memfatwakan bahwa bersentuh pria dan wanita tidak membatalkan wudu.[538]

Dari kutipan di atas dapat diketahui bahwa, Siradjuddin Abbas menolak pemahaman hadis yang bertentangan dengan mazhab Syafi'i. Sebagai seorang ulama besar, Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas jelas mengetahui dan memahami bahwa masalah tersebut (*mulāmasah*

[537]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 822.
[538]*Ibid.*, vol. 2, 160.

langsung dengan wanita membatalkan wudu atau tidak) merupakan hal *furū'iyah* atau *khilāfiyah*. Pendapat yang mengatakan *mulāmasah* secara langsung membatalkan wudu adalah mazhab Syafi'i, sedangkan yang memfatwakan tidak batal adalah mazhab Hanafi. Kedua pendapat tersebut sama-sama memiliki dalil-dalil yang kuat, karena itu perbedaan *istinbāt* hukum dalam hal ini merupakan wilayah perbedaan pendapat (*majāl al-ikhtilāf*) yang bisa ditoleransi. Akan tetapi dalam memahami hadis yang terkait dengan permasalahan tersebut baik Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama tidak toleran. Keduanya saling mengunggulkan pendapat masing-masing dengan menyalahkan atau menganggap salah atau keliru pendapat yang lain. Hal ini sangat tidak sinkron dengan pengakuan Siradjuddin Abbas atas keabsahan mazhab yang empat. Pertanyaan besar adalah mengapa kedua ulama ini mengklaim masing-masing pemahaman hadis mereka yang benar, di luar dari pemahaman mereka dianggap tidak benar.

Indikator lain dari keterpengaruhan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terhadap isu taklid mazhab adalah terlihat kedua ulama ini "kejar-kejaran" atau saling mendaifkan hadis ketika mendiskusikan hadis Qunut Subuh. Ahmad Hassan mendaifkan hadis Qunut Subuh (jalur Ad-Dāruqutnī, Baihaqī, dan Aḥmad) tetapi mengabaikan jalur al-Ḥākim yang sahih, bahkan menolaknya dengan menggunakan hadis yang diriwayatkan oleh al-Khatīb (*mukharrij* yang tidak terkenal).[539] Dari sini, terlihat bahwa dalam memahami hadis Qunut Subuh, terlihat kepentingan ideologi atau mazhab sangat mempengaruhi metode pemahaman hadis kedua ulama ini.

Berdasarkan teori relasionisme, tidak ada pemikiran yang kebal dari pengaruh ideologis dan konteks sosial. Ideologi Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas antara "anti *ta'aṣṣub* mazhab" dengan ijtihad sudah tertutup atau keinginan mempertahankan mazhab Syafi'i mempengaruhi sikap dan metode yang dipilih oleh kedua ulama ini dalam pemahaman hadis tersebut dan juga terhadap hadis-hadis hukum lainnya seperti hadis tentang najis anjing, *mulāmasah* membatalkan wudu, *tallafuẓ uṣallī*,[540] Qunut

[539]Lihat Kembali pembahasan perdebatan hadis Qunut.

[540]Belakangan, terjadi evolusi pemikiran pada PERSIS (masa kontemporer) dalam menilai hadis *uṣallī* (Nabi Muhammad melafazkan niat haji) menurut Dewan Hisbah PERSIS, hadis tersebut sahih karena diriwayatkan oleh Imam Muslim. Lihat: Akhyar Syuhada dkk, *Risalah Shalat; Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah PERSIS* (Bandung: Persis Press, 2017), 84. Keputusan ini berbeda dengan Ahmad Hassan yang menilai hadis tersebut tidak sah. Fenomena ini merupakan bukti penguat bahwa pemahaman hadis Ahmad Hassan terpengaruh dengan faktor sosiologis waktu itu, untuk kepentingan ide pembaharuan, memberantas taklid dan *ta'aṣṣub* mazhab, maka Ahmad Hassan "terpaksa" menyatakan bahwa hadis tersebut tidak sah tanpa memberikan alasan dari ketidaksahan hadis tersebut.

Subuh, tempat pelaksanaan shalat *'id*, *rukhṣah* shalat Jumat di hari raya dan hadis talak tiga secara sekaligus. Kondisi masyarakat waktu itu yang sensitif dengan isu taklid dan bermazhab, sangat mempengaruhi pemikiran hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas.

Faktor lain yang mempengaruhi perdebatan metode pemahaman hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas adalah kondisi psikologis. Kata psikologi pertama kali digunakan dalam bahasa Inggris pada tahun 1600-an untuk mengacu pembicaraan tentang jiwa.[541] Kata psikologi berasal dari bahasa Greek (Yunani), *pscyhe* dan *logos*. *Pisyche* artinya jiwa atau nafas. Sedangkan *logos* berarti ilmu. Jadi secara bahasa psikologi adalah ilmu jiwa, atau ilmu yang membahas prinsip kehidupan, jiwa, atau roh.[542] Secara terminologi banyak definisi yang telah dirumuskan para pakar,[543] definisi yang diberikan oleh Abdurrahman Shaleh dapat dikatakan lebih komprehensif. Menurutnya, psikologi adalah ilmu yang mempelajari seluk-beluk kejiwaan manusia, yang berusaha memahami aspek terdalam dalam dari manusia termasuk gerak ritmik dari jasad dan *nafs* yang terkait ruh ilahi.[544] Dari definisi tersebut, maka yang penulis maksud dengan psikologis dalam hal ini adalah kondisi kejiwaan, perasaan atau semangat yang sedang diusung oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbbas ketika ia menulis atau memahami hadis terutama terhadap hadis-hadis yang mereka perdebatkan pemahamannya. Hal ini penting karena berdasarkan teori relasionisme, bahwa pemikiran seseorang sangat terkait dengan psikologis individu.

Sebagaimana tergambar pada bab sebelumnya, Ahmad Hassan pada pertengahan abad XX merupakan orang yang sangat resah dengan kondisi umat Islam Indonesia yang dianggapnya mempraktikkan ajaran Islam yang tidak murni, masih tercampur dengan bidah, takhayul, khurafat, jumud tidak berkembang karena terikat dengan mazhab dan masih mempraktikkan tradisi yang dianggap sisa-sisa dari agama yang dianut sebelum kedatangan Islam ke Indonesia. Keresahan Ahmad Hassan ini sama dengan keresahan para pendiri PERSIS sebagaimana yang telah penulis paparkan pada bab sebelumnya. Dengan demikian dapat dikatakan

[541]Abdul Rahman Sholeh, *Psikologi Suatu Pengantar dalam Persefektif Islam* (Jakarta: Kencana Peranada Media Group, 2009), 1.

[542]Ki Fudydartanta, *Psikologi Umum* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2011), 3.

[543]Terdapat berbagai definisi yang diberikan oleh pakar psikologi Barat Jhon Broadus Atson, Wilhelm Wundt dan lain-lain. Lebih lanjut lihat: Abu Ahmadi, *Psikologi Umum* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2009), 4.

[544]Abdul Rahman Sholeh, *Psikologi Suatu Pengantar*, 1, 8.

bahwa Ahmad Hassan memiliki psikologis "keresahan sosial" terhadap situasi yang terjadi di masyarakat waktu itu. Keresahan Ahmad Hassan ini terlihat ketika ia menjawab semua pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya, antara lain tentang taklid dan tradisi tahlilan:

> "Tukang-tukang taqlied yang sudah kehabisan alasan, sering berkata, bahwa kami tidak bisa faham Al-Qur'an dan hadits, lantaran payahnya: oleh sebab itu, kami turut imam-imam saja. Perkataan itu dusta belaka. Sebenarnya Al-Qur'an dan hadiets tidak lebih payah dari pada kitab imam-imam, bahkan Al-Qur'an dan hadits bisa difaham dengan lebih gampang, karena ada banyak penerangan-penerangannya yang dibikin oleh orang-orang dahulu. Dengan sedikit keterangan itu saja, bisalah difaham, bahwa orang-orang Islam yang bisa berijtihad itu, wajib ijtihad, kalau perlu; dan yang lain-lain dari pada itu, wajib ittibā'. Adapun taqlied itu tidak halal sama sekali".[545]

> "Tahlil yang biasa dikerjakan orang sebelah kita di sini, ialah kalau ada kematian, maka sesudah ditanam mereka berkumpul ramai-ramai lalu tuan syekh tahlil mulai bertahlil dan diturut oleh orang ramai. .....Alquran dan hadiets tidak memerintahkan kita bertahlil untuk si mati. Nabi tidak pernah mengerjakan. Sahabat-sahabat tidak pernah mengerjakan, bahkan menurut riwayat bahwa berkumpul-kumpul di rumah orang kematian dan membuat makanan sesudah kematian itu sahabat menganggap sebagai niyahah: ratapan, sedang ratapan (tangisan mayit) itu dilarang keras oleh agama.[546]

Paparan di atas menggambarkan keresahan atau kondisi psikologis Ahmad Hassan terhadap kondisi masyarakat Islam waktu itu yang menurutnya taklid kepada mazhab, tidak mau berijtihad atau mengambil pemahaman keagamaan langsung dari Al-Qur'an dan hadis. Berdasarkan teori relasionisme, pemahaman hadis Ahmad Hassan tidak terlepas dari pengaruh psikologis sebagaimana yang penulis sebutkan di atas. Ahmad Hassan menginginkan persatuan (umat) Islam dengan melaksanakan ajaran Islam yang murni, kembali kepada Al-Qur'an dan hadis,

[545]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 1, 391.
[546]*Ibid*., vol. 2, 507.

meninggalkan keterikatan dengan mazhab dan meninggalkan tradisi yang tidak sesuai dengan Islam (bukan dari Islam).

Sama halnya dengan Ahmad Hassan, Siradjuddin Abbas juga mempunyai keresahan sosial. Jika dicermati terdapat dua keresahan Siradjuddin Abbas terhadap situasi masyarakat waktu itu; *Pertama*, keprihatinan (merasa sedih yang mendalam) terhadap kondisi umat Islam Indonesia yang terpecah, tidak bersatu dalam akidah dan syariat. Dalam pandangan Abbas perpecahan ini disebabkan masukknya pemikiran 'Abduh dan Rasyīd Riḍā melalui majalah *al-Manār* sebagaimana yang telah paparkan sebelumnya. Siradjuddin Abbas berkeinginan menyatukan kembali umat Islam Indonesia dengan cara kembali mengikuti teologi Asya'riyah dan mazhab Syafi'i melalui wadah PERTI yang diusungnya.

Kedua, kecintaan kepada mazhab Syafi'i. Siradjuddin Abbas sangat cinta dengan mazhab Syafi'i, hal ini terlihat dari upaya yang dilakukan oleh Siradjuddin Abbas berupa; 1) menulis buku yang berjudul "*Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*". Dalam buku ini ia memaparkan keunggulan dan kelebihan mazhab Syafi'i dari berbagai aspek. 2) menyempatkan berziarah ke makam Imam Syafi'i. Dalam ziarah tersebut Abbas "berpamitan" kepada arwah Imam Syafi'i untuk diperkenankan mempertahankan mazhab Syafi'i di Indonesia.[547] 3) sepanjang hidupnya ia selalu mengajar, mendidik, membina masyarakat agar memiliki pengetahuan dan pengamalan terhadap mazhab Syafi'i. Bahkan beberapa detik menjelang wafat ia sempat berwasiat agar dicarikan sepuluh orang anak-anak muda untuk ia bina menjadi ulama-ulama Syafi'i.[548]

Ketiga, ketersinggungan dengan Kaum Muda (reformis) yang ia istilahkan dengan "Kaum anti Mazhab", sebagaimana ungkapannya:

> "Mereka kaum anti mazhab mengomongkan bahwa orang-orang taklid atau kaum yang taklid itu akan jadi mundur, mati semangat, jumud, beku, tak berkemajuan, dipermainkan orang saja, dijajah saja, sudah mati sebelum mati dan lain-lain omongan yang sifatnya penghinaan kepada orang-orang bermazhab. Kita banyak membaca omongan ini dalam karangan buku-buku mereka, dan mendengar dalam pidato-pidato dan tabligh-tabligh mereka. Omongan ini benar-benar menyinggung dan menusuk perasaan

[547]Siradjuddin Abbas tercatat delapan kali berziarah ke makam Imam asy-Syāfi'īyang terletak di Kota tua Cairo, yakni pada tahun 1952, 1956, 1957, 1959, 1961, 1963 (dua kali) dan tahun 1964. Lihat: Alaidin Koto, *Buya KH. Siradjuddin Abbas* (Jakarta: PT. Radja Grafindo Persada, 2016), 22.

[548]Abbas, *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaa'h*, 1.

> serta menghina terhadap orang-orang yang bermazhab. Biasanya omongan ini keluar dari orang-orang pemuja dan pemuji ibnu Taimiyah, pengikut Ibn Qayyim al-Jauzi, pemuji Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, orang yang fanatik kepada majalah al-Manar dan al-Munir dan bahkan memuja al-Manfaluthi dan mengikuti mazhab Wahabi. Heran dan ta'jublah kita melihat pendirian orang ini. Mereka melarang mengikut Imam Syafi'i RHL tetapi mereka taklid kepada Ibnu Taimiyah....".[549]

Kutipan di atas menggambarkan bahwa Siradjuddin Abbas merasa "terganggu" dengan semboyan atau prinsip Kaum Muda yang menolak kewajiban bermazhab.

Sebenarnya Siradjuddin Abbas bersikap toleran terhadap selain mazhab Syafi'i, hal ini terlihat pada tulisannya dalam buku *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, dimana ia membahas keunggulan masing-masing mazhab tersebut. Ketika masih belajar di Mekkah, Siradjuddin Abbas mempelajari fikih empat mazhab, karena itu ia sangat menghormati keempat mazhab tersebut.[550] Namun ketika pulang ke Minangkabau ia melihat terjadi pertentangan antara Kaum Tua dan Kaum Muda. Kaum Tua yang mempertahankan mazhab Syafi'i selalu mendapat serangan dari Kaum Muda, kondisi ini menimbulkan gejolak psikologis Siradjuddin Abbas untuk "terpanggil" membela dan mempertahankan mazhab Syafi'i.

Kondisi psikologis sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, sangat mempengaruhi atau menyebabkan terjadinya perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam pemahaman hadis. Keterpengaruhan ini antara lain terlihat pada perdebatan kedua ulama ini dalam memahami hadis-hadis tentang shalat *'īd* yang jatuh pada hari raya, tempat shalat *'īd* dan talak tiga sekaligus. Jika dicermati, dalam memahami hadis-hadis tersebut terlihat kecintaan dan keterkungkungan Abbas terhadap mazhab Syafi'i, sedangkan Ahmad Hassan sebaliknya. Misalanya ketika fatwa Ahmad Hassan tentang tempat shalat *'īd* bertentangan dengan fatwa yang terdapat dalam mazhab Syafi'i, maka Abbas "terpaksa" menggunakan metode kritik *sanad*, menurutnya hadis tersebut tidak bisa dijadikan dalil karena berkualitas daif. Namun menariknya, walaupun hadis tersebut daif tapi Abbas tetap mengambil pemahaman dari hadis tersebut

[549]Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, cet. ke-6 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994), 93-94.

[550]Sanusi Latif, *Ulama Sumatera Barat* (Padang: IAIN Imam Bonjol Press, t.t.),155.

dengan menggunakan pendekatan *asbāb al-wurūd* yang pemahamannya tetap mendukung fatwa yang terdapat dalam mazhab Syafi'i. Menurut penulis, pemilihan Siradjuddin Abbas terhadap metode tersebut sangat dipengaruhi atau tidak lepas dari faktor psikologis ketika ia menulis pemahaman hadis tersebut dan bertujuan untuk menolak pemahaman Ahmad Hassan.

Contoh lain juga terlihat pada perdebatan kedua ulama ini dalam memahami hadis tentang talak tiga sekaligus. Kondisi psikologis Siradjuddin Abbas terlihat dari latar belakang Siradjuddin Abbas membahas atau menulis masalah ini, sebagaimana ungkapannya:

> "Dulu di Indonesia ulama-ulama Islam memfatwakan bahwa talak tiga sekaligus jatuh tiga, ...Kemudian datang fatwa baru ke Indonesia dari Ibnu Taimiyah cs. yang menyatakan bahwa talak tiga sekaligus tidak jatuh sama sekali atau hanya jatuh satu..... Fatwa ini menggoncangkan, terutama dalam peradilan-peradilan agama, karena hakim sendiri menjadi ragu, manakah yang benar di antara dua fatwa itu. Setahu saya sampai sekarang belum ada keputusan soal ini. Oleh karena itu adalah lebih baik supaya soal ini diperterang, dikupas dan disorot dari segala jurusan.....".[551]

Kalimat "Ibnu *Taimiyah* cs" dalam tulisan Siradjuddin Abbas di atas, jelas yang dimaksud antara lain adalah Ahmad Hassan, karena pada pertengahan abad XX Ahmad Hassan merupakan salah satu ulama yang memfatwakan talak tiga sekaligus hanya jatuh satu. Namun kali ini Siradjuddin Abbas yang mendaifkan dalil yang digunakan oleh Ahmad Hassan tersebut sebagaimana yang telah penulis paparkan pada bab sebelumnya.

Situasi dan kepentingan politik kekuasaan secara juga mempengaruhi terjadinya perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam pemahaman hadis. Sebagaimana telah dipaparkan pada bab sebelumnya, bahwa salah satu strategi Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam mengembangkan paham keagamaannya adalah menggunakan politik kekuasaan. Menurut Deliar Noer ketika menjadi partai politik, PERTI sangat gigih mempertahankan paham Ahlussunnah

[551]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 264.

Waljamaah dan mazhab Syafi'i.[552] Kegigihan PERTI semakin kuat ketika Siradjuddin Abbas menjadi Menteri atau duduk di Parlemen. Konsistensi Siradjuddin Abbas dengan partai PERTI sebenarnya tidak terlepas dari kepentingan untuk mengembangkan dan mempertahankan paham keagamaan. Hal ini terlihat pada sikap politik PERTI (di bawah kepemimpinan Siradjuddin Abbas) yang tidak mau bergabung dengan Masyumi yang didominasi oleh orang-orang PERSIS.[553] Ahmad Hassan, walaupun tidak terjun langsung masuk politik praktis, namun ia mendukung, berpihak, dan membela Masyumi.[554] Bahkan Ahmad Hassan memotivasi warga PERSIS untuk membesarkan Masyumi. Dengan demikian kepentingan politik kekuasaan secara tidak langsung juga ikut mempengaruhi perdebatan atau perbedaan metode Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis.

c. Hadis Riba

Sebagaimana yang telah penulis deskripsikan sebelumnya, Ahmad Hassan berpendapat bahwa riba yang dilarang adalah riba yang berlipat ganda, karena itu Bunga Bank hukumnya halal (bukan riba yang diharamkan). Sedangkan Siradjuddin Abbas berpendapat sebaliknya. Dalam perdebatan ini, baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas banyak menggunakan dalil baik Al-Qur'an, hadis dan kaidah ushul fikih. Jika disederhanakan, untuk dalil hadis terdapat satu hadis yang diperdebatkan yakni *la'ana Rasulullahi ākilarribā, wa mūkilahū, wakātibahū, wasyāhidaihi waqala hum sawā'un*. Menurut penelaahan penulis, dalam memahami hadis tersebut sebenarnya baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas menggunakan metode yang sama, yakni metode konfirmasi dengan Al-Qur'an Q.S. Ali Imrān {3}: 130 dan korelatif dengan hadis-hadis lain yang terkait. Walaupun menggunakan metode yang sama, tetapi hasil pemahaman kedua ulama ini sangat berbeda dan bertolak belakang. Penyebab perbedaan tersebut terletak pada perbedaan menafsirkan kalimat *aḍ'āfan muḍā'afatan* dalam ayat tersebut (Ahmad Hassan memahaminya dengan riba yang berlipat ganda) dan perbedaan materi hadis pendukung. Ahmad Hassan menggunakan hadis pendukung yang tidak digunakan oleh Siradjuddin Abbas dan menolak beberapa hadis yang terkait dengan larangan mengambil manfaat dari hutang.

---

[552]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1987), 73.

[553]Lihat: Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 157.

[554]Lebih lanjut lihat: Ahmad Hassan, *Risalah Mazhab* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), 471-475.

Dalam masalah riba, pemahaman Ahmad Hassan memiliki kesamaan pemikiran dengan Muḥammad 'Abduh (w. 1905 M.).[555] Sedangkan Siradjuddin Abbas mendapat keterpengaruhan dengan jumhur ulama khusus para *mufassir* antara lain At-Ṭabārī (w. 310 H) dan al-Khāzin dalam memahami Q.S. Ali Imrān {3}: 130.[556] Walaupun demikian, metode yang digunakan kedua ulama ini dalam memahami hadis riba tersebut, murni merupakan ijtihad mereka masing-masing.

Metode pemahaman Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas memiliki kesamaan dengan ulama kontemporer. Metode Ahmad Hassan memiliki kesamaan dengan Abdullah Saeed sedangkan metode Siradjuddin Abbas memiliki kesamaan dengan Yūsuf al-Qarḍāwī. Menurut Abdullah Saeed, riba yang diharamkan Al-Qur'an dan hadis adalah riba yang mengandung unsur kezaliman, eksploitasi terhadap debitur sebagaimana yang terjadi pada pra Islam (jahiliah). Begitu juga hadis-hadis yang melarang riba walaupun jumlahnya sangat sedikit.[557] Jika dicermati, dalam pandangan Ahmad Hassan dan Abdullah Saeed, hadis-hadis yang berbicara tentang riba tidak menyebutkan batasan atau sifat riba yang diharamkan. Kriteria riba yang diharamkan adalah riba yang mengandung unsur kezaliman, eksploitasi, atau berlipat ganda sebagaimana terdapat dalam Q.S. Ali Imrān {3}: 130.

Sedangkan Yūsuf al-Qarḍāwī, memandang bahwa semua tambahan dari pokok pinjaman yang dipersyaratkan sebelumnya, adalah riba dan hukumnya haram. Dengan demikian, menurut al-Qarḍāwī, bunga bank juga termasuk dalam tambahan yang dipersyaratkan sebelumnya, karena *'illat* yang terdapat di dalamnya, sama dengan *'illat* riba yang terdapat dalam Al-Qur'an, yaitu bertambahnya harta dari pokok yang dipinjamkan. Untuk memperkuat pendapatnya Yūsuf al-Qarḍāwī mengutip hadis

---

[555]Menurut penelitian Khairuddin Nasution, bahwa Muḥammad 'Abduh membolehkan menyimpan uang di Bank dan menghalalkan Bunganya. Riba yang dilarang dalam Al-Qur'an menurut Abduh adalah riba jahiliah yang di dalamnya ada eksploitasi. Riba yang lain yang tidak mengandung unsur eksplotasi seperti Bunga Bank adalah dihalalkan. Lebih lanjut Lihat: Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami* (Yogyakarta: Academia, 1996), 59-60. Penulis juga menelusuri *Tafsīr a-Manār*. Ketika menafsirkan QS. 3: 130. Abduh mengatakan bahwa keharaman riba tersebut terletak pada *aḍ'āfan muḍā'afatan* (berlipat ganda/ada eksploitasi). Lihat: Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr Alqurān al-Hakīm (al-Manār)*, vol. 4 (Bairūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2005), 101, 104-108.

[556]Lebih lanjut lihat; Abī Ja'far Muhammad Ibn Jarīr At-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, vol. 3 (Bairūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2005), 434. dan Muḥammad 'Alā'u ad-Dīn 'Ali Ibnu Muḥammad Ibnu Ibrāhim al-Bagdādī, *Lubāb al-Ta'wīl Fī Ma'ān at-Tanẓīl* vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 538.

[557]Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Intrest* (Leiden, Brill, 1996), 26-27, 142-143.

larangan riba (yang diperdebatkan pemahamannya oleh Ahmad Hassan dan Siradjudin Abbas). Menurut Yūsuf al-Qarḍāwī hadis tersebut jelas mengharamkan riba baik sedikit ataupun banyak.[558] Dengan demikian, terdapat kesamaan metode antara Siradjuddin Abbas dan Yūsuf al-Qarḍāwī dalam memahami ayat ataupun hadis riba.

Ditinjau dari sosiologi pengetahuan, perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis riba disebabkan oleh berbagai faktor. *Pertama*, perbedaan intelektual. Menurut teori sejarah pemikiran (intelektual), konteks sejarah intelektual seseorang mempengaruhi pemikiran atau idenya. Jika teori ini dikaitkan dengan konteks sejarah kehidupan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, perbedaan rihlah ilmiah kedua ulama ini sangat mempengaruhi atau menyebabkan terjadinya perbedaan dan perdebatan dalam pemahaman hadis.

Jika dicermati, terdapat beberapa kesamaan sekaligus perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam aspek rihlah ilmiah; 1) secara nasab dan pendidikan, Hassan adalah seorang yang berasal dari keluarga campuran Indonesia dan India kelahiran Singapura, keturunan pedagang. Sedangkan Siradjuddin Abbas murni dari Indonesia (Minangkabau), dilahirkan dan dibesarkan di lingkungan keluarga ulama. 2) mereka sama-sama mengawali pendidikannya dari orang tua sendiri kemudian melanjutkan ke sekolah formal mempelajari agama dan bahasa. Hanya saja Ahmad Hassan tidak menamatkan sekolah formal, hanya batas kelas empat selebihnya autodidak. Sedangkan Siradjuddin Abbas walaupun tidak pernah masuk sekolah gubernemen tetapi ia tetap mengikuti pendidikan di pesantren. *Ketiga*, di samping autodidak mereka juga mendatangi para ulama untuk memperdalam ilmunya. Perbedaannya adalah; Ahmad Hassan mendatangi para ulama di Singapura sedangkan Siradjuddin Abbas mendatangi para ulama di Mekkah.

Ditinjau dari segi karir perjalanan hidup, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga memiliki kesamaan dan perbedaan. *Pertama*, setelah belajar dengan mendatangi para ulama, baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas sama-sama pulang ke daerah asal. Ahmad Hassan pergi ke Surabaya kemudian Bandung dengan tujuan untuk berdagang, sedangkan Siradjuddin Abbas pulang ke Minangkabau di samping untuk belajar, ia juga mengajar di berbagai pesantren. Perbedaan

[558]Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fawāid al-Bunūk Hiyā ar-Ribā al-Harām* (Kairo: Dār al-Wafā', 1990), 36-38.

rihlah ilmiah ini berakhir dengan keduanya menempuh "jalan" yang berbeda. Ahmad Hassan berjalan dan berlabuh di "rumah" Kaum Muda sedangkan Siradjuddin Abbas berlabu "di rumah" Kaum Tua sampai masing-masing ulama ini wafat. Karena itu pula semasa hidupnya kedua ulama ini mengembangkan dan mempertahankan paham keagamaan masing-masing.

Dari sekian banyak teman atau inspirator tersebut, pemikiran Muhammad Abduh cukup dominan mempengaruhi paham keagamaan Ahmad Hassan. Indikator keterpengaruhan ini terlihat dari terdapatnya kesamaan prinsip antara Hassan dan Abduh dalam masalah ijtihad dan taklid. Menurut G.H.A. Juynboll, Abduh adalah orang yang berupaya melepaskan belenggu penerimaan membabi buta terhadap kepercayaan otaritatif (taklid mazhab) yang menurutnya merupakan penyebab kemunduran Islam. 'Abduh ingin menerobos aturan-aturan mazhab yang kaku, dan masuk ke alam kemerdekaan berfikir, sehingga dapat mengadaptasikan keyakinan-keyakinan keagamaan dengan kebutuhan zaman modern.[559] Jika dicermati, pemikiran 'Abduh inilah yang diserap oleh Hassan, karena itu ia bertekad melepaskan keterikatan umat Islam Indonesia terhadap mazhab (taklid) sebagaimana yang telah penulis paparkan pada bab sebelumnya. Bukti lain dari keterpengaruhan tersebut terlihat dari kesamaan pemahaman antara Ahmad Hassan dan 'Abduh tentang riba.

Ketika kembali ke Indonesia, kedua ulama ini dikader untuk menjadi pelanjut kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda. Siradjuddin Abbas dikader oleh ulama Ahlussunnah Waljamaah yang anti dengan paham Muḥammad 'Abduh yakni Sulaiman Ar-Rasuli, sedangkan Ahmad Hassan "dikader" oleh pembawa pemikiran Muhammad 'Abduh antara lain H. Zamzam (1884-1952 M.), Muhammad Yunus dan Faqih Hasyim. Pengkaderan ini membuahkan hasil, Ahmad Hassan menjadi tokoh utama (guru dan ketua umum) organisasi PERSIS sedangkan Siradjuddin Abbas menjadi tokoh utama (guru dan ketua umum) PERTI. Nama kedua ulama ini sangat melekat dan sulit dipisahkan dengan masing-masing organisasi yang mereka pimpin. Bahkan nama mereka melebihi pengaruh kedua pendiri organisasi ini, padahal baik Ahmad Hassan maupun Siradjuddin Abbas bukan pendiri organisasi tetapi sebagai penerus.

[559]G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir 1890-1960*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1999), 20.

Menurut teori sejarah intelektual, pemikiran atau ide seseorang tidak berangkat dari ruang kosong akan tetapi pasti dipengaruhi oleh pemikiran sebelumnya. Dari teori ini penulis berpendapat bahwa faktor perbedaan guru, sangat mempengaruhi atau menyebabkan terjadinya perbedaan sekaligus perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam paham keagamaan khususnya pemahaman hadis. Terdapat dua keterpengaruhan, pertama mengadopsi paham keagamaan guru, dan yang kedua keinginan melanjutkan "visi-misi" atau cita-cita guru masing-masing.

Kedua, situasi politik dan ekonomi ikut andil dalam mempengaruhi terjadinya perdebatan atau kontestasi pemikiran antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam paham keagamaan khususnya dalam pemahaman hadis. Asumsi ini berawal dari hasil penelitian Howard M Federspiel bahwa Kaum Tua tidak mau mengubah pandangan keagamaan mereka karena ada unsur kepentingan politik, sosial dan ekonomi.[560] Analisis Howard M Federspiel ini jika dikaitkan dengan teori relasionisme bahwa setiap pemikiran seseorang selalu berkaitan dengan struktur sosial yang melingkupinya, pemikiran seseorang dipengaruhi oleh ideologisasi konteks sosialnya, maka menurut penulis terdapat beberapa hal yang ikut mempengaruhi terjadinya perbedaan metode antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis riba yakni; politik identitas dan situasi ekonomi.

Indikasi politik indentitas terlihat dari beberapa tulisan Ahmad Hassan yang sengaja menyebut kata-kata organisasi PERSIS. Antara lain terlihat ketika memahami hadis masalah riba. Fatwa Ahmad Hassan yang menghalalkan Bunga Bank (riba yang dibolehkan) merupakan fatwa yang kontroversial dan hanya dikeluarkan oleh PERSIS pada masa itu, sebagaimana ungkapannya ketika mengakhiri risalah riba sebagai berikut:

> "Sampai disini saya berhenti dulu. Insya Allah akan ada suara nyaring mengatakan "Persatuan Islam (PERSIS, pen) halalkan riba dan saya percaya, nanti ada beberapa pertanyaan dan bantahan".[561]

Disebutnya kata PERSIS dalam ungkapan Ahmad Hassan di atas, mengindikasikan bahwa pemahaman (teks) hadis Ahmad Hassan terkait dengan organisasi tersebut.

---

[560]Federspiel, *Persatuan Islam Pembaharuan Islam*, 61.
[561]*Ibid*., 267.

Indikasi situasi ekonomi terlihat dari konteks sosial ekonomi kehidupan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas. Ditinjau dari konteks ekonomi, Ahmad Hassan kurang sejahtera dari segi materi.[562] Faktor inilah yang menyebabkan ia dipanggil bibi Wante agar pindah ke Bangil untuk mengurus beberapa aktifitas usaha.[563] Ketidaksejahteraan ekonomi Hassan, terlihat dari berbagai usaha yang telah dilakukannya yang selalu gagal, misalnya pernah mengurus toko, buka tambal ban, pabrik es dan lain-lain.[564] Karena itu Ahmad Hassan lebih memfokuskan menyebarkan paham keagamaan secara tertulis. Tulisan tersebut dicetak dijual dan dari hasil-hasil penjualan itulah Ahmad Hassan memenuhi kebutuhan ekonominya.

Berbeda dengan Ahmad Hassan, Siradjuddin Abbas mendapatkan kesejahteraan ekonomi yang lumayan baik. Sebagai pemimpin PERTI, Siradjuddin Abbas beberapa kali ditunjuk sebagai Menteri Negara dan duduk di Parlemen (Dewan Perwakilan Rakyat). Posisi "basah" sebagai pimpinan partai menyebabkan posisi ini diincar di kalangan tokoh PERTI lainnya. Faktor ini juga agaknya yang menyebabkan Siradjuddin Abbas bertahan untuk memimpin PERTI selama 30 tahun. Pada masa kepemimpinannya, Siradjuddin Abbas terkesan Nepotisme karena mengangkat keluarganya (anaknya Sofyan Siradj dan saudara perempuannya Syamsiah Abbas) menduduki posisi strategis dalam partai PERTI.[565] Indikasi situasi ekonomi juga terlihat ketika terjadi perpecahan di tubuh PERTI karena perebutan kursi pimpinan. Menurut analisis Syarkawi Machudum, perebutan kursi pimpinan tersebut dipicu oleh faktor ambisi pribadi untuk mendapatkan peluang kesenangan materi (ekonomi, pen) jika menduduki kursi pimpinan partai,[566] seperti yang pernah dialami oleh Siradjuddin Abbas selama 30 tahun.

[562]Menurut M. Fatih, Ahmad Hassan berpendirian kuat untuk tidak menerima sedekah atau bantuan orang lain. Untuk itu Ia menyusun dan mencetak tulisan-tulisan keagamaan lalu dijualnya sendiri Dengan hasil usahanya inilah ia membiayai hidupnya yang sederhana. Lihat: M.Fatih, "Hadis Dalam Persfektif Ahmad Hassan", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 3, no.2 (Desember 2013): 328.

[563]Lihat: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3 ES, 1990), 98.

[564]Lihat: Mughni, *Hassan Bandung*, 17.

[565]Lebih lanjut lihat struktur kepengurusan PI PERTI; Sjarkawi Machudum, *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah* (Jakarta: Perpustakaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 2011), 52, 55, 83.

[566]*Ibid*., 71-72.

Menurut penulis, faktor situasi ekonomi sebagaimana yang telah paparkan di atas, mempengaruhi pemikiran keagamaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, terutama dalam memahami hadis riba.[567] Walaupun faktor ini tidak dominan, tetapi sedikit banyak mempengaruhi perbedaan dan perdebatan mereka sebagai pelaksana atau pelanjut kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda. Indikasi lain dari keterpengaruhan sosiologis ini terlihat bahwa belakangan terjadi perkembangan pada PERSIS (masa kontemporer). Dewan Hisbah PERSIS ingin meninjau ulang (mengkritisi) pendapat Ahmad Hassan tentang riba. Untuk itu Dewan Hisbah Persatuan Islam melakukan sidang di Bandung pada hari Sabtu dan Ahad tanggal 5-6 Oktober 1991 memutuskan hukum yang terkait tentang riba, diantara point penting dari keputusan tersebut adalah bahwa Bunga Bank yang berlaku sekarang adalah riba dan haram untuk diambil.[568] Keputusan tersebut sangat berbeda dengan pendapat Ahmad Hassan ulama senior mereka.

d. Hadis Hadiah Pahala dan Talkin

Tidak begitu banyak persamaan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terkait argumentasi mereka dalam menggunakan hadis-hadis hadiah pahala. Dari pembahasan sebelumnya dapat diketahui bahwa Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas memiliki persepsi yang sama dalam hal definisi, materi hadis, dan penilaian kualitas *sanad* hadis-hadis haidah pahala. Selebihnya Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas selalu berbeda dalam membahas hadis tersebut.

Perbedaan *Pertama*, dalam memahami hadis hadiah pahala, Ahmad Hassan melakukan upaya kritik *matan*. Bagi Ahmad Hassan, *sanad* hadis-hadis hadiah pahala berkualitas sahih karena diriwayatkan oleh imam al-Bukhārī, namun *matan*-nya tidak sahih, karena itu Ahmad Hassan melakukan upaya kritik *matan* (*naqd al-matan*). Sedangkan Siradjuddin Abbas tidak melakukan kritik *matan* karena bagi Abbas, hadis hadiah pahala tersebut berkualitas sahih *sanad* dan *matan*. Abbas dalam hal ini hanya memperkuat pemahamannya dengan melakukan korelatif dengan hadis-hadis lain.

---

[567]Indikasi ini semakin terlihat pada ungkapan Hassan ketika membahas masalah Riba: "...Bunga Bank sekarang ini, boleh kita ambil, bahkan mesti kita ambil. Kalau ada saudara-saudara yang tidak suka pada Bunga itu, tolong ambil dan kirimkan (berikan) pada kami....". Lihat: Hassan, *Soal Jawab*, vol. 2. 678.

[568]Wawan Shofwan Shalehuddin dkk, *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam Tentang Akidah dan Ibadah* (Bandung: Persis Press: 2019), 353.

Berpijak dari teori *ma'āyīr naqd al-matan* (kriteria kesahihan *matan*) yang dirumuskan oleh Salahuddin Al-Idlibī atau teori *naqd al-matan* yang dirumuskan oleh Musfir 'Azmullah Ad-Dumainī, metode yang digunakan oleh Ahmad Hassan dalam melakukan kritik *matan* adalah *'araḍ as-sunnah 'ala al-Qur'ān* (pengujian hadis dengan al-Qur'an). Dari teori ini Ahmad Hassan menyimpulkan bahwa hadis hadiah pahala tidak sah. Sepanjang yang penulis ketahui istilah "hadis tidak sah" hanya terdapat dalam konsep ilmu hadis versi Ahmad Hassan, penulis belum menemukan istilah tersebut dalam berbagai kitab *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ*. Namun setelah penulis mempelajari, menganalisa dengan menghubungkan antar berbagai tulisannya, maka yang dimaksud oleh Ahmad Hassan dengan istilah hadis tidak sah adalah hadis yang secara *sanad* berkualitas sahih tetapi berkualitas lemah dari aspek *matan* karena bertentangan dengan banyak hal. Hasil penelitian Ahmad Hassan menyimpulkan bahwa *matan* hadis-hadis hadiah pahala bertentangan dengan Q.S. an-Najm {53}: 39, fatwa sahabat, pendapat para imam, dan *uṣūl al-'ammah* (logika). Namun yang menjadi alasan utama bagi Ahmad Hassan adalah hadis hadiah pahala bertentangan dengan Al-Qur'an dan ia menolak semua bentuk penyelesaian. Sementara Siradjuddin Abbas berusaha mencari penyelesaian dengan menggunakan metode *nāsikh al-mansūkh*, *al-jam'u* (kompromi), dan memahami hadis tersebut dengan pendekatan korelatif terhadap hadis-hadis lain *'Araḍ as-Sunnah Ba'ḍahā 'Ala Ba'ḍin* (konfirmasi hadis dengan hadis lainnya/antar hadis). Dari teori ini Siradjuddin Abbas menyimpulkan bahwa hadis-hadis hadiah pahala tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis-hadis lain.

Perbedaan *Kedua,* dari aspek tipologi paradigma pemahaman hadis. Menurut penulis dengan meminjam istilah Abdul Mustaqim, dalam memahami hadis hadiah pahala Siradjuddin Abbas termasuk dalam tipologi paradigma *normatif-tekstualis*.[569] sedangkan Ahmad Hassan termasuk dalam tipologi *tekstualis-radikalis*. Hal ini tampak sejalan dengan hasil penelitian Syafiq A. Mughni yang memasukkan Ahmad Hassan sebagai pemikir Islam radikal.

[569]Paradigma *normatif tekstualis* adalah, kelompok yang menganggap makna *original* (*al-Dilālah al-Aṣliyyah*) suatu hadis diwakili oleh zahir teks hadis, sehingga segala upaya memahami hadis diluar dari yang ditunjukkan tek hadis dianggap tidak valid. Lihat: Mustaqim, *Ilmu Ma'ānil Hadīṡ*, 28, 32.

Untuk mengetahui genesis pemikiran Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis hadiah pahala, maka terlebih dahulu perlu ditelusuri pendapat para ulama tentang hadiah pahala. Jika dipetakan pemahaman para ulama tentang hadis-hadis hadiah pahala terbagi ke dalam tiga kelompok, yakni teolog, *muḥaddiṡīn* dan *fuqahā*'.

Sebagian ulama Mu'tazilah berpendapat bahwa ibadah apapun yang dikerjakan oleh orang hidup untuk orang yang telah wafat tidaklah bermanfaat dan tidak akan sampai kepadanya.[570] Alasan yang mereka kemukakan adalah bahwa hadis-hadis yang menjelaskan kebolehan hadiah pahala bertentangan dengan Q.S. an-Najm {53}: 39[571] dan bertentangan dengan logika atau akal sehat.[572] Kelompok ini lebih menggunakan akal rasional ketimbang dalil *naql*.

Para *muḥaddiṡīn* (ahli hadits), di antaranya imam An-Nawāwī berpendapat bahwa semua ibadah yang diniatkan untuk mayat seperti sedekah, shalat, puasa, haji, bacaan Al-Qur'an dan semua kebaikan lain adalah sampai dan bermanfaat bagi orang yang telah wafat.[573] Ulama kelompok ini memandang ḥadiṡ-ḥadiṡ hadiah pahala di atas tidak bertentangan dengan Q.S. an-Najm {53}:39, dan mereka lebih cenderung mencari penyelesaian. Diantara para ulama yang melakukan penyelesaian tersebut antara lain al-Khāzin menggunakan metode *nāsikh manksūkh,*[574] Asy-Syaukānī menggunakan metode *takhṣīṣ al-'ām* [575] dan Ibn al- Qayyim al-Jauziyah (1292-1350 M) menggunakan metode *al-jam'u* (kompromi).[576] Ulama kelompok ini cenderung membolehkan semua praktik hadiah pahala.

---

[570]Muḥammad Ibn 'Ali Ibn Muḥammad Asy-Syaukānī, *Nail al-Auṭar Syarḥ Muntaq al-Akhbār*, vol. 4 (Beirut; Dār al-Fikr, tth), 142. Lihat Muhammad Hasbie Ash Shiddiqy, *Koleksi Hadis Hukum*, vol. 6 (Jakarta: Yayasan Teungku Hasbi Ash Shiddiqy, 1994), 233. Lihat Juga: Husein Bahreisj, *Tanya jawab Hukum Islam* (Surabaya: al-Ikhlas, t.t.), 636.

[571]Shiddiqiy, *Koleksi Hadis Hukum,* 232.

[572]'Aliy ibn 'Aliy Ibn Muḥammad ibnu Abī al-'Iz, *Syarah al-Ṭahāwiyah fi al-'Aqīdah al-Salafiyah* (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.), 304.

[573]An-Nawāwī, *Ṣaḥiḥ Muslim bi Syarḥ*, vol. 7, 90.

[574]Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wiil fi Ma'an at-Tanẓil*, vol. 4, 199.

[575]Asy-Syaukānī, *Nail al-Auṭar,* vol. 4, 142.

[576]Syams ad-Dīn Abī 'Abdillah Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *ar-Rūh* (Bairūt: Dār al-Fikr,1992), 129-130.

Menurut para *fuqahā'* seperti Imam Asy-Syāfi'ī,[577] dan Imam Mālik (w. 179 H.)[578] dibolehkan melakukan hadiah pahala (sampai atau bermanfaat) kepada orang yang telah wafat dalam hal ibadah *māliyah* seperti sedekah, wakaf, kurban, dan lain-lain. Pahala amalan tersebut tidak hanya akan didapat oleh orang yang dihadiahkan, akan tetapi juga bagi orang yang menghadiahkannya. Sedangkan ibadah *badaniyah* seperti haji, puasa tidak boleh dihadiahkan karena tidak sampai kepada orang yang sudah wafat, kecuali apabila haji atau puasa wajib (mayat mempunyai kewajiban haji atau puasa, nazar atau wasiat). Sedangkan menurut mazhab Abū Ḥanīfah dan Aḥmad[579] semua bentuk hadiah pahala baik ibadah *māliyah* maupun *badaniyah* adalah sampai dan bermanfaat bagi orang yang sudah wafat.

Dari fakta di atas penulis menyimpulkan bahwa ditinjau dari orisinilitas pemikiran, pemahaman Ahmad Hassan tentang hadis-hadis hadiah pahala mempunyai kesamaan dengan pendapat para teolog (*Aṣḥāb al-Kalām*) dari kalangan Mu'tazilah yang berfikir rasional dan sama-sama "mengunci mati" makna QS. an-Najm {53}: 39. Kesamaan Ahmad Hassan dengan teolog Mu'tazilah ini dapat dilihat dari pernyataan Ahmad Hassan sendiri bahwa ia dalam hadiah pahala menyetujui pendapat kaum Mu'tazilah dan siap menerima resiko dituduh Mu'tazilah, Wahabi, dan lain-lain, antara lain ungkapanya:

> "....kami tidak takut dengan kepada nama (dinamakan Mu'tazilah) yang penting cocok dengan Al-Qur'an dan hadis, siapa yang mempunyai alasan yang lebih kuat itulah yang benar".[580]

Dari teks di atas, dapat diketahui bahwa Ahmad Hassan mengakui bahwa pemahamannya memiliki kesamaan dengan Mu'tazilah. Sedangkan pemahaman Siradjuddin Abbas mempunyai kesamaan dengan *muḥaddiṡīn* dan *fuqahā'* dari kalangan *Syāfi'iyyah* khususnya imam Nawāwī, yang menyatakan sampai semua bentuk praktik hadiah pahala. Hal ini sebenarnya sedikit berbeda dengan imam Asy-Syāfi'ī yang memilah ibadah

[577]Abī 'Abdillah Muḥammad Ibn Idris Asy-Syāfi'ī *al-Umm*, vol. 4 (Bairūt: Dār al-Fikr, 1983), 126.

[578]Imam Mālik memang tidak mengamalkan hadis *badal* puasa, tetapi membolehkan melakukan *badal* haji jika haji tersebut merupakan haji wajib (nazar, wasiat). Lihat: Musfir Azmullah Ad-Dumainī, *Maqāyis Naqd Mutūn as-Sunnah* (Riyāḍ: al-Su'ūdiyah, 1984), 299 dan 385.

[579]Muḥammad Aḥmad Ḥammam, *Buḥūṡ wa Qaḍāya fī 'Ilm al-Ḥadiṡ*, cet. ke-1 (Quwait: Dār al-Kalām, 1987), 304.

[580]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 993, 1010, 1178 .

yang dikategorikan sampai atau boleh dihadiahkan sebagaimana yang telah disebutkan di atas.

Kesesuaian pemahaman Siradjuddin Abbas dengan Imam An-Nawāwī selain dapat dilihat pada referensi Siradjuddin Abbas sendiri sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, juga dapat dilihat hasil penelitian Alidin Koto bahwa Kaum Tua di Sumatera (PERTI) sangat mengidolakan Imam An-Nawāwī seorang tokoh *Syāfi'iyyah*,[581] karenanya kitab-kitab karya Imam An-Nawāwī berikut syarahnya lebih banyak dipelajari dan digemari di madrasah-madrasah di lingkungan PERTI.

Berdasarkan paparan di atas, perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis-hadis hadiah pahala disebabkan karena perbedaan metode pemahaman. Perbedaan tersebut masih dalam koridor yang dapat dipertanggung jawabkan karena masih dalam ruang lingkup *majāl al-ikhtilāf* (wilayah perbedaan pendapat) dalam hal kritik *matan*. Metode kritik *matan* yang dilakukan oleh Ahmad Hassan memiliki kesamaan dengan metode atau teori yang dirumuskan oleh Salāḥuddin Al-Idlibī Yūsuf al-Qarḍāwī, yakni pengujian hadis dengan mengkonfirmasinya dengan Al-Qur'an. Begitu juga metode yang digunakan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis (hadiah pahala) juga memiliki kesamaan dengan metode pemahaman hadis ala Yūsuf al-Qarḍāwī[582] dan Abdullah Saeed[583] yang belakangan ini banyak dirujuk oleh umat Islam dalam memahami hadis Nabi. Metode tersebut adalah metode korelatif yakni memahami hadis dengan cara menggabungkan hadis-hadis dalam satu tema pembahasan kemudian mengambil kesimpulan dan pemahaman dari hadis-hadis yang terkait dalam pembahasan tersebut. Hanya saja perbedaannya, Ahmad Hassan memandang hadis hadiah pahala bertentangan dengan Al-Qur'an, sedangkan Siradjuddin Abbas tidak memandangnya bertentangan dengan Al-Qur'an, ia lebih memilih mengkorelasikan hadis tersebut dengan hadis lain yang terkait.

Namun, pemahaman Ahmad Hassan dalam memahami hadis hadiah pahala tidak banyak didukung oleh mayoritas ulama, melainkan hanya didukung oleh para teolog khususnya kaum Mu'tazilah. Perbedaan Ahmad Hassan dengan mayoritas ulama tersebut dikarenakan; 1) Ahmad Hassan

[581]Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 110.

[582]Yūsuf al-Qarḍāwī menawarkan metode korelatif, menurutnya untuk memahami sunnah dengan baik, benar, dan terhindar dari kesalahan, hendaklah memahami sunnah dengan cara menggabungkan hadis dalam satu tema kemudian mengambil pemahaman secara utuh. Lihat: al-Qarḍāwī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi*, 106.

[583]Lihat kembali catatan kaki nomor sepuluh dari bab ini.

memahami QS. an-Najm {53}: 39 tersebut tidak utuh dan hanya sepotong-sepotong, tidak memperhatikan keterkaitannya dengan ayat sebelum dan sesudahnya, serta keterkaitannya dengan teks-teks lain. 2) Ahmad Hassan hanya berpegang teguh dengan keumuman Q.S. an-Najmi {53}: 39, "mengunci mati" makna ayat tersebut dengan versinya sendiri, dan menolak semua bentuk penyelesaian. 3) Ahmad Hassan tidak konsisten dalam menjelaskan status penolakannya terhadap hadis hadiah pahala. Kadang-kadang ia menyebut hadis hadiah pahala tidak sahih pada tulisannya yang lain ia menyebutkan hadis hadiah pahala tidak sah kadang-kadang ia menyebut *matan*-nya tidak sahih, daif, bahkan *mauḍū'* atau tidak bersumber dari Rasulullah. 4) dalam memahami hadis hadiah pahala Ahmad Hassan "meminjam" teori para *mufassir*, *muḥaddiṡ*, *fuqahā'*, akan tetapi hasil atau pemahaman Ahmad Hassan tentang hadiah pahala berbeda dengan pendapat para *mufassir*, *muḥaddiṡ*, dan *fuqahā'* itu sendiri.

Adapun metode yang dipinjam Ahmad Hassan tersebut adalah; *Pertama*, konfirmasi hadis *āḥād* dengan Al-Qur'an. Dalam memahami hadis-hadis hadiah pahala, menurut penulis Ahmad Hassan meminjam metode ulama Hanafiyah. Dalam pandangan ulama Hanafiah hadis *āḥād* yang menyalahi Alqur'an adalah *munqaṭi'* batin, karenanya mereka lebih mendahulukan berpegang dengan keumuman Al-Qur'an dari pada menggunakan hadis *āḥād* yang menyalahinya.[584] Walaupun metode yang dipakainya adalah metode ulama Hanafiyah akan tetapi hasilnya berbeda dengan ulama Hanafiyah itu sendiri, dalam memahami hadis hadiah pahala justru ulama Hanafiah menyatakan sampai manfaat (pahala) dari ibadah orang hidup untuk orang yang sudah wafat.[585] Hal ini tentu dikarenakan karena ulama Hanafiyah tidak memandang hadis-hadis hadiah pahala bertentangan dengan Al-Qur'an.

Kedua, konfirmasi hadis *āḥād* dengan fatwa atau amalan sahabat (*'Araḍ as-Sunnah 'Ala 'Amal aṣ-Ṣahābah,* sebagaimana yang dirumuskan oleh Musfir 'Azmullah Ad-Dumainī). Menurut Ahmad Hassan, riwayat-riwayat yang menyebutkan bahwa para sahabat menyatakan tidak boleh melakukan hadiah pahala dikutipnya dari kitab *Fatḥ al-Bārī*. Menurut penelusuran penulis dalam kitab tersebut, riwayat yang dimaksud oleh

[584]Rif'at Fawzī Abd al-Muṭallib, *Tawṡiq as-Sunnah fi al-Qarni aṡ-Ṡānī al-Hijr Uṣūluhu wa Ittihājuhu* (Mesir: Maktabah al-Khanājī, 1981), 289-290. Lihat juga: Ad-Dumainī, *Maqāyīs Naqd Mutūn as-Sunnah*, 290.

[585]Salah satu ulama Hanafiah tersebut adalah Sayyid Sābiq, Lihat: Sayyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Fatḥ, 1998), 106-108.

Ahmad Hassan tersebut ditolak oleh para ulama antara lain oleh Ibn Hajar al-'Asyqalānī,[586] Aṣ-Ṣan'ānī,[587] karena riwayat tersebut sangat da'if (*ḍa'īfun jiddan*). Dengan demikian, dalam hal ini Ahmad Hassan dapat dikatakan menolak hadis sahih dengan menggunakan hadis daif.

Dari sini penulis melihat Ahmad Hassan tidak konsisten dalam menolak penggunaan hadis daif, Ahmad Hassan dalam berbagi tulisan sangat anti dengan hadis daif, bahkan kadang-kadang hadis daif dinamakan tidak sah dan *mauḍū'* yang tidak boleh diamalkan. Akan tetapi dalam hadis hadiah pahala ia memakai riwayat daif untuk menolak hadis sahih. Ahmad Hassan dikatakan tidak konsisten karena kadang-kadang ia menolak hadis daif apabila tidak cocok dengan paham rasionalnya setelah dibantu oleh dalil-dalil yang lain. Penulis mengakui bahwa kadang-kadang Ahmad Hassan memang sangat ketat (*tasyaddud*) dalam menerima hadis sehingga dia langsung menolak rawi yang telah diperiksanya bermasalah. Tetapi kadang-kadang kualitas suatu hadis tidak diperhatikannya dan dilalui begitu saja. Misalnya Ahmad Hassan masih menggunakan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh *mukharrij* atau kitab-kitab yang tidak terkenal dan masih sangat perlu ditinjau kualitasnya. Misalnya ia masih menggunakan hadis yang diriwayatkan oleh Bazzār, Khallāl, al-Khaṭīb, Ibn Abi Syaibah, Ibn 'Addī, Abī Hātim, al-Wāḥidī, Ibn Sunni, Abu Syaikh, Amir Husein, dan lain-lain.[588]

Ketiga, konfirmasi hadis *āḥād* dengan *uṣūl al-'āmmah* (dalam teori al-Al-Idlibī disebut akal sehat sedangkan dalam tulisan Ahmad Hassan disebut logika atau akal sehat). *Uṣul al-'āmmah* adalah kaidah-kaidah umum yang sesuai dengan ruh agama, dan diambil atau dipahami dari *naṣ-naṣ* syariat (Alquran dan hadis).[589] Penulis melihat dalam memahami hadis hadiah pahala, Ahmad Hassan menggunakan metode Imam Mālik yang menolak hadis-hadis *badal ṣaum* dengan berpegang kepada kaidah *laisa li al-insān ilā mā sa'a*.[590] Walaupun meminjam metode Imam Mālik, akan tetapi dalam hal ini lagi-lagi hasil pemahaman Ahmad Hassan berbeda dengan hasil Imam Mālik itu sendiri. Walaupun Imam Mālik menolak hadis-hadis *badal* puasa, akan tetapi tentang hadis *badal* haji Imam Mālik memahami bahwa dibolehkan melaksakan *badal* haji untuk orang yang sudah wafat

[586]Al-'Asyqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, vol. 15, 243.

[587]Muḥammad Ibn Ismaīl al-'Amīr Aṣ-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, vol. 2 (Bairūt Dār al-Fikr, 1991), 335.

[588]Hassan, *Soal Jawab*, vol. 3, 715, 943, 961, 1070, 1133, 1142. Lihat: Hassan, *Pengajaran Sholat*, 197, 360, 331.

[589]Ad-Dumainī, *Maqāyis Naqd Mutūn al-Sunnah*, 457.

[590]*Ibid*., 462.

jika haji tersebut adalah haji wajib (mayat ketika masih hidup masih mempunyai hutang atau nazar haji atau sempat berwasiat agar ia dihajikan).[591] Sedangkan Ahmad Hassan tetap berpendapat tidak boleh melakukan semua bentuk hadiah pahala baik karena mayat ketika hidupnya mempunyai hutang, berwasiat, ataupun tidak. Bagi Ahmad Hassan hadiah pahala tidak boleh dilakukan sama sekali dan tidak perlu melakukan kompromi pemahaman.

Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas memiliki perbedaan metode dalam menggunakan dan memahami hadis talkin. Ahmad Hassan menggunakan metode kritik *sanad*,[592] konfirmasi dengan Al-Qur'an dan konfirmasi dengan *usūl al-'āmmah* (logika/akal sehat). Dari metode-metode tersebut Ahmad Hassan berpendapat bahwa *sanad* hadis talkin tidak sahih, *matan*-nya bertentangan dengan Al-Qur'an dan logika atau akal sehat. Namun dari ketiga metode tersebut, yang pokok bagi Ahmad Hassan adalah *naqd al-sanad* (krtik *sanad*). Dari metode ini, Hassan menyimpulkan bahwa hadis talkin berkualitas daif dan tidak bisa dijadikan dalil (hujah). Siradjuddin Abbas mengakui bahwa *sanad* hadis talkin berkualitas daif,[593] namun konstruksi ilmu *Muṣṭalāḥ al-Hadīṡ* Siradjuddin Abbas menerima hadis talkin. Dalam hal ini Siradjuddin Abbas menggunakan metode korelatif dengan hadis-hadis lain. Dari metode ini Abbas menyimpulkan bahwa hadis talkin yang diriwayatkan oleh Aṭ-Ṭabranī tersebut memiliki *syāhid* (didukung oleh hadis-hadis sahih lainnya), sehingga statusnya naik dari daif menjadi *Hassan Ligairihi*. Karena itu hadis tersebut dapat dijadikan hujah, ditambah lagi amaliah talkin merupakan bagian dari *faḍāil al-'amāl*.

[591] *Ibid*, 299, 385.

[592] Namun dalam hal ini Ahmad Hassan tidak melakukan kritik *sanad* secara langsung. Penilaian daif terhadap *sanad* tersebut hanya mengikut pada penilaian ulama sebelumya sebagaimana tertulis dalam kitab *Subul al-Salām*. Hassan tidak menyebutkan alasan kedaifan *sanad* hadis tersebut (lihat kembali bab empat dari disertasi ini).

[593] Dalam hal ini Siradjuddin Abbas melakukan kritik *sanad* secara langsung dengan meneliti perawi hadis tersebut. Menurutnya pada *sanad* hadis tersebut terdapat perawi yang bernama 'Āshim bin Ubaidillah yang daif ringan (lihat kembali bab 4 dari disertasi ini). Namun, penelusuran penulis tidak menemukan perawi yang dimaksud oleh Siradjuddin Abbas tersebut. Lebih lanjut lihat lampiran 1, nomor:12.1 pada bagian lampiran dari disertasi ini).

Ditinjau dari persfektif teori *al-ḥukmu al-'amal bi aḍ-ḍa'īf* yang dirumuskan oleh 'Ajāj al-Khatīb, metode yang digunakan Ahmad Hassan merupakan teori Abu Bakar bin 'Arabi yang menolak beramal dengan hadis daif secara mutlak termasuk dalam masalah *faḍāil al-'amāl*. Sedangkan Siradjuddin Abbas menggunakan teori Ibnu Ḥajar al-'Asqalanī yang membolehkan beramal dengan hadis daif dan berpeluangnya hadis daif naik status menjadi *Hassan Ligairihi* jika didukung oleh hadis sahih lainnya.[594] Dengan demikian metode kedua ulama ini sama-sama memiliki dasar yang kuat.

Penelusuran penulis menemukan bahwa, pemahaman Ahmad Hassan dalam memahami hadis talkin memiliki kesamaan (terpengaruh) dengan pendapat Aṣ-Ṣan'ānī dalam kitab *Subul al-Salām*.[595] Sedangkan Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan pendapat An-Nawāwī dalam kitab *Majmū' Syarḥ al-Muhażżab*. Informasi ini berawal dari pernyataan Siradjuddin Abbas ketika ia membantah pernyataan Ahmad Hassan yang mengatakan bahwa tidak ditemukan pendapat ulama yang mengatakan bahwa talkin merupakan bagian *faḍāil al-'amāl*. "Ketidaktahuan" Hassan ini dijawab oleh Siradjuddin Abbas dengan mengutip secara langsung pendapat para ulama yang menyatakan bahwa talkin merupakan *faḍāil al-'amāl* sehingga walaupun hadisnya daif tetapi dapat diamalkan.

Menurut Siradjuddin Abbas, tidak hanya Ibnu Ḥajar al-Haitamī memfatwakan sunnahnya talkin, tetapi juga ulama-ulama *Syāfi'iyyah* lainnya diantaranya imam An-Nawāwī dalam kitab *Majmū'*, Khatib Syarbini dalam kitab *al-Iqnā'*.[596] Penulis melakukan penelusuran dalam kitab *Majmū'* karya imam An-Nawāwī tersebut dan menemukan bahwa Imam An-Nawāwī menggunakan hadis talkin yang dimaksud untuk mensunahkan hukum amaliah talkin, sama seperti pemikiran Siradjuddin Abbas.[597] Dari data-

---

[594]Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī, An-Nawāwī membolehkan beramal dengan hadis *da'īf* dalam hal *faḍūl al-'amal* dengan persyaratan; 1) tingkat ke-*ḍa'īf* -annya tidak parah, 2) berada di bawah *naṣ* lain yang sahih. 3) ketika mengamalkan tidak boleh meyakini ke-*ṣābit*-annya. Lebih lanjut lihat: Al-Khaṭib, *Uṣūl al-Ḥadīṡ,* 351. Lihat juga: Ṣubḥi aṣ-Ṣaliḥ, *Ulūm al-Hadīṡ wa Muṣṭalāḥuhu* (Bairūt: Dār al-'Ilmi li al-Malayyin, 1973), 351.

[595]Setelah mengutip hadis talkin yang diriwayatkan oleh Aṭ-Ṭabranī tersebut, Aṣ-Ṣan'ānī menyimpulkan dengan ungkapan: إنه حديث ضعيف ويتحصل من كلام أئمة التحقيق أنه حديث ضعيف والعمل به بدعة ولا يغتر بكثرة من يفعله.Lihat: Aṣ-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, (Qāhirah: Dār al-Hadīṡ, 2008), vol. 2, 161-162.

[596]Lihat: Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 92-94.

[597]Bandingkan pendapat Abbas dengan ungkapan An-Nawāwī : " وَقَدْ اُعْتُضِدَ بِشَوَاهِدَ مِنْ الْأَحَادِيثِ كَحَدِيثِ وَاسْأَلُوا لَهُ الثبيت " وَوَصِيَّةِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ وَهُمَا صَحِيحَانِ. Lebih lanjut lihat: *An-Nawāwī*, *Majmū' Syarḥ al-Muhażżab*, vol.5, 304.

data di atas disimpulkan bahwa dalam memahami hadis talkin, genesis pemikiran Ahmad Hassan terpengaruh dengan Aṣ-Ṣan'ānī, sedangkan Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan An-Nawāwī.

Dari paparan di atas dapat diketahui bahwa perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis talkin dilatarbelakangi perbedaan metodologis dari konstruksi ilmu *Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṡ* berupa perbedaan menyikapi kedudukan hadis daif yang didukung oleh hadis sahih lainnya, kehujahan hadis daif dan perbedaan genesis pemahaman (keterpengaruhan).

Menarik untuk dicermati lebih lanjut, dalam memahami hadis talkin, Ahmad Hassan berbeda dengan Ibnu Taimiyah yang berpendapat bahwa hadis talkin yang diriwayatkan oleh Aṭ-Ṭabranī dari sahabat Abū Umāmah berkualitas daif, hanya diakui oleh sekelompok sahabat. Namun demikian kata Ibnu Taimiyah, talkin hukumnya tidak wajib melainkan boleh (*ibāḥah*) sebagaimana fatwa Imam Aḥmad bin Ḥanbal.[598] Padahal dalam masalah lain pendapat Ibnu Taimiyah mendapatkan tempat sebagai rujukan utama bagi Ahmad Hassan, (misalnya dalam masalah tawasul, talak tiga secara sekaligus). Pertanyaan besar yang muncul, mengapa dalam memahami hadis talkin, Ahmad Hassan tidak mengambil pendapat Ibnu Taimiyah?. Menurut penulis, pertanyaan tersebut dapat dijawab dengan pendekatan sosiologis.

Ditinjau dari perspektif sosiologi pengetahuan (teori relasionisme Karl Mannheim), terjadinya perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis hadiah pahala dan hadis talkin sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio historis waktu itu; *Pertama*, kontestasi atau konflik pemikiran Kaum Tua dengan Kaum Muda. *Kedua,* faktor terancamnya adat atau tradisi keagamaan. *Ketiga,* perbedaan latar belakang intelektual.

Secara historis-faktual Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas pada pertengahan abad XX adalah penerus kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda yang memaparkan dasar-dasar pemahaman hadis hadiah pahala secara tertulis, Ahmad Hassan menuangkan rumusan pemahamannya dalam berbagai karyanya, antara lain buku *Soal Jawab* dan *Tarjamah Bulughul Maram*, sedangkan Siradjuddin Abbas dalam bukunya *40 Masalah Agama, I'tiqad Ahlusssunnah Wal-Jamaah*. Pada masa *al-muḥarrik al-awwal* (Kaum Muda dan Kaum Tua generasi pertama) polemik perdebatan hadis-hadis

[598]Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa*, vol. 24, 296-298.

hadiah pahala baru sebatas lisan, tabligh dan debat, dan belum terbukukan secara sistematis. Pemahaman hadis hadiah pahala secara tertulis dan sistematis baru terjadi pada masa *al-muḥarrik aṣ-ṡānī* (Kaum Muda dan Kaum Tua generasi kedua) yang dilakukan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas melalui perdebatan dalam berbagai karya mereka.

Berpijak dari teori relasionisme Karl Mannheim, penulis berpendapat bahwa metode pemahaman Ahmad Hassan sebenarnya merupakan bagian yang tak terpisahkan dari upaya gerakan pembaharuan yang sedang diusungnya, yaitu untuk memberantas tradisi hadiah pahala di kalangan Kaum Tua yang waktu itu dinilai oleh Kaum Muda (Ahmad Hassan) sebagai bidah dan tidak berdasarkan hadis yang kuat. Semangat dan ide pembaharuan Kaum Muda yang sedang diusung oleh Ahmad Hassan melalui organisasi PERSIS[599] berimplikasi kepada keterpengaruhan Ahmad Hassan untuk menerima pendapat para teolog Mu'tazilah yang bersifat rasional dalam memahami hadis-hadis hadiah pahala. Ahmad Hassan menerapkan teori ini untuk menolak tradisi hadiah pahala seperti *badal* haji, *badal* sedekah, tahlilan, selamatan, dan lain-lain yang dilakukan oleh kalangan Islam tradisionalis atau Kaum Tua.

Kesamaan pendapat Ahmad Hassan dengan Mu'tazilah bukan berarti secara ideologis ia menganut teologi Mu'tazilah, akan tetapi faktor sosiologis waktu itu "memaksa" Ahmad Hassan menerima pemahaman para teolog Mu'tazilah dalam memahami hadis hadiah pahala. Dengan istilah lain, dalam kontek ini Ahmad Hassan merupakan Mu'tazilah secara sosiologis, bukan secara ideologis.

Organisasi PERSIS pada dasarnya adalah ormas yang relatif kecil, namun pengaruh pemikiran pembaharuan Ahmad Hassan jauh melampaui ormas yang mewadahinya.[600] Antara paham keagamaan Ahmad Hassan dan PERSIS sangat identik dan kesesuaiannya berlaku konsisten, termasuk dalam hal hadis-hadis hadiah pahala. Sebagai organisasi reformis PERSIS menolak hadis-hadis hadiah pahala, perbedaan ini dinilai "berani" karena

[599]Berdasarkan hasil penelitian Howard M Federspiel bahwa Persatuan Islam (PERSIS) adalah salah satu organisasi Kaum Muda di Indonesia pada abad XX, yang menolak dan menganggap bidah beberapa tradisi keagamaan Kaum Tua antara lain tradisi "selametan" yang didalamnya terdapat praktek hadiah atau transfer pahala, yakni membaca żikir, ayat suci Al-Qur'an, dan doa khusus kemudian meniatkannya untuk orang yang sudah wafat. Lebih lanjut Federspiel mengatakan bahwa semua anggota PERSIS termasuk Ahmad Hassan menolak keras tradisi ini. Lebih lanjut lihat: Federspiel, *Persatuan Islam Pembaharuan*, 90-95.

[600]Jamal Abdul Aziz, "Reformulasi Konsep Najis Ala Ahmad Hassan (1887-1958), *al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 5, no: 1 (Januari 2011): 39.

berseberangan dengan mayoritas ulama yang menerima hadis-hadis hadiah pahala yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan Muslim.

Latar belakang Siradjuddin Abbas sebagai penerus Kaum Tua dan pemimpin organisasi PERTI,[601] berimplikasi kepada keterpengaruhan Siradjuddin Abbas untuk menerima atau memakai pendapat para *muḥaddiṡīn* (ahli hadis) dalam memahami hadis-hadis hadiah pahala. Siradjuddin Abbas menggunakan metode *muḥaddiṡīn* untuk membela, dan mempertahankan tradisi keagamaan Kaum Tua yang berdasar teologi 'Asy'ariyah dan fikih mazhab Syāfi'ī. Hal ini dilakukan oleh Siradjuddin Abbas dikarenakan tradisi hadiah pahala pada saat itu selalu mendapat "serangan" atau hujatan dari kelompok Kaum Muda (Ahmad Hassan) yang mengatakan tradisi tersebut tidak berdasarkan kepada hadis-hadis yang kuat bahkan termasuk ke dalam bidah.

Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas bertujuan untuk mempertahankan eksisitensi kelompok masing-masing. Siradjuddin Abbas berkeinginan mempertahankan tradisi keagamaan Kaum Tua (Ahlussunah Waljamaah teologi 'Asy'ariyah dan fikih mazhab Syāfi'ī). Sedangkan Ahmad Hassan berkeinginan mempertahankan visi misi Kaum Muda. Namun Ahmad Hassan terkesan "memaksakan" diri dengan situasi historis waktu itu, karena ia menolak hadis yang diterima oleh mayoritas ulama. Akan tetapi belakangan terjadi perkembangan pada PERSIS. Para pelajarnya yang sudah menamatkan studinya di Kairo ingin melakukan peninjauan kembali atas pendapat yang dianut PERSIS tentang hadiah pahala khususnya masalah *badal* haji. Untuk maksud tersebut Dewan Hisbah melaksanakan sidang pada tanggal 1 s/d 3 September 2000 dengan menampilkan makalah yang disajikan para pelajarnya dari Mesir. Sidang tersebut hanya sampai kepada kesimpulan bahwa *badal* haji yang dilakukan oleh anak kandung adalah boleh dan kedudukannya merupakan perbuatan baik (*birr al-wālidaini*) bagi si anak.[602] Sidang itu belum sampai membicarakan apakah bermanfaat atau tidak kepada orang tua yang di-*badal*-kan itu. Terlepas apapun hasilnya, namun hal ini menunjukkan

[601]Menurut hasil penelitian Alaidin Koto terdapat sepuluh amalan substansial yang dianut dan dipertahankan oleh orang PERTI untuk memberikan ciri mereka sebagai Kaum Tua dan membedakan mereka dengan Kaum Muda, antara lain sepuluh amalan tersebut adalah kebolehan menghadiahkan pahala doa, pahala sedekah, dan pahala wakaf kepada orang yang sudah wafat. Kaum Tua membolehkan dan mengamalkan hadiah pahala, sedangkan Kaum Muda menolak. Lihat: Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, 68-69.

[602]Shalehuddin dkk, *Kumpulan Keputusan Sidang,* 120. Lihat juga: Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad*, 218. Romli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2016), 48-49.

terjadinya perkembangan di kalangan PERSIS atas kesediaannya meninjau kembali pendapat ulama seniornya (Ahmad Hassan).

Faktor terancamnya tradisi keagamaan Kaum Tua juga terlihat pada perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam metode memahami hadis talkin. Kaum Tua sebenarnya tidak menolak purifikasi Islam dalam aspek tradisi, tetapi mereka menginginkan hal itu dilakukan secara bertahap dan tidak radikal. Bagi mereka, purifikasi Islam itu tidak harus mengejawantah dalam perombakan tradisi secara frontal dan radikal karena hal itu akan mengguncang masyarakat.[603] Karena itu Kaum Tua dalam hal ini mengambil posisi untuk menempuh cara-cara yang lebih luwes dalam menyelaraskan tradisi lokal dengan Islam.

Pada pertengahan abad ke- 20, Ahmad Hassan dengan organisasi PERSIS-nya sangat radikal dalam membidahkan atau memberantas tradisi-tradisi keagamaan di Indonesia.[604] Penolakan Ahmad terhadap beberapa tradisi yang berkembang di kalangan Kaum Tua termanifestasi dalam berbagai karyanya. Tulisan Ahmad Hassan menyebar dibaca dan akhirnya diperdebatkan di kalangan masyarakat. Kaum Tua baik yang di Jawa maupun di Sumatera atau di daerah lain merasa "tersinggung" dengan tulisan Ahmad Hassan. Mereka yang mengamalkan tradisi tersebut mereka terpojok dan terancam dengan tuduhan bidah dan lain-lain.

Siradjuddin Abbas sebagai Kaum Tua merespon pemikiran Ahmad Hassan tersebut dengan membahas hadis-hadis talkin sebagaimana yang telah penulis deskripsikan pada bab sebelumnya. Bukti ketersinggungan dan terancamnya tradisi talkin ini dapat dilihat pada tulisan Siradjuddin Abbas pada bagian pengantar dari tulisannya tentang talkin:

> "..... Sudah lama orang mengamalkan itu (tradisi talkin, pen.), tetapi dalam tahun-tahun terakhir ada orang yang menyanggah yang mengatakan bahwa talkin itu tak berguna, karena orang yang sudah mati tak bisa diajar lagi, katanya.....".[605]

[603]Abd. Salam, **"**Sejarah dan Dinamika Sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia", *Islamica*, 4 no. 1 (September 2009): 52.

[604]Ahmad Hassan menolak dan menganggap bidah beberapa tradisi keagamaan Kaum Tua antara lain tradisi barzanji/marhaban, "selametan", talkin. Lebih lanjut lihat: Federspiel, *Persatuan Islam*, 90-95.

[605]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 4, 66.

Pada pasal bantahan dan jawaban masalah talkin Abbas menyebutkan;

> "Ada orang yang tidak suka kepada talkin. Ia bukan saja mengarang buku dalam memerangi talkin, tetapi juga berpidato-pidato (berdebat, pen). Dalam karangan dan pidatonya kadang-kadang datar saja dan kadang-kadang sampai mengejek. Dengan tidak menyebutkan bukunya dan namanya, di bawah ini kami nukilkan sanggahan-sanggahannya itu dan kami beri jawaban sekedarnya. Tujuan kami ialah agar ia taubat dari kesalahannya atau sekurang-kurangnya ia tidak terlalu agresif terhadap talkin dan orang-orang yang bertalkin. Kami akan atur secara tanya jawab supaya mudah dipahami".[606]

Dari pernyataan Siradjuddin Abbas tersebut terlihat bahwa orang yang dimaksud oleh Siradjuddin Abbas tersebut adalah sangat jelas Ahmad Hassan, karena berdasarkan penelusuran penulis, kalimat bantahan yang dikutipnya dalam bukunya tersebut sangat persis dan mirip dengan hujah-hujah Ahmad Hassan dalam buku *Soal Jawab*.

Dari ungkapan Abbas tersebut juga dapat dipahami bahwa motif atau tujuan Abbas menulis tentang hadis talkin adalah untuk menolak pemikiran Hassan yang membidahkan tradisi talkin. Kehadiran Hassan (melalui karya-karyanya) memang mengancam tradisi-tradisi Kaum Tua pada masa itu.

Untuk menolak tradisi talkin yang sudah "menjamur" di kalangan Kaum Tua, maka Hassan mengkritisi, menolak dan "mematahkan" dalil talkin yang digunakan Kaum Tua. Mulai dari *matan* hadis talkin dianggap bertentangan dengan Q.S. an-Naml {27}:80, Q.S. Faṭir {35}:22. Dalam perdebatan, akhirnya Hassan mengakui bahwa ayat itu tidak tepat dijadikan dalil untuk membantah talkin, tapi Ahmad Hassan mempunyai alasan pamungkas yakni hadis talkin berkualitas daif, tidak sah bersumber dari Nabi dan tidak boleh diamalkan.

Menurut pengamatan penulis, terjadi "kejar-kejaran" (saling membantah argumen) antara Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam klaim terhadap tradisi talkin. Disini terlihat bahwa keduanya membawa misi Kaum Tua dan Kaum Muda. Kaum Tua adalah kelompok yang menerima dan mengamalkan tradisi talkin, sedangkan Kaum Muda sebaliknya.

[606] *Ibid*., 109.

Hassan dengan sekuat tenaganya baik dalam tataran dalil *aqli* maupun dalil *naqli* akan menolak tradisi talkin,[607] begitu juga Siradjuddin Abbas dengan segenap kemampuannya berusaha "menghias" atau "mendandani" dalil-dalil talkin agar tradisi ini tetap eksis dan lestari pada umat Islam Indonesia (Kaum Tua). Pemilihan Siradjuddin Abbas terhadap kebolehan penggunaan hadis daif dalam hal *faḍāil al-'amāl,* penggunaan metode korlatif dalam memahami hadis sangat menentukan "nasib" keberlangsungan amaliah talkin di kalangan Kaum Tua (tradisionalis).

Suasana perbedaan intelektual juga sangat mempengaruhi terjadinya perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam memahami hadis hadiah pahala. Menurut penulis, Siradjuddin Abbas memiliki *sanad* keilmuan yang jelas. Jika dipetakan, rihlah ilmiah Siradjuddin Abbas terbagi tiga; masa pemulaan, pertengahan, dan masa pamungkas. Masa permulaan ia belajar dengan ayahnya (Abbas Qadhi), masa pertengahan ia belajar dengan Saīd al-Yamanī, dan masa terakhir atau pamungkas ia belajar dengan Sulaiman Ar-Rasuli. Syeikh Abbas dan Sulaiman Ar-Rasuli tercatat dengan jelas sebagai murid Syeikh Aḥmad Khatīb al-Minagkabawī (w. 1334 H.) mufti Syafi'i di Masjid al-Haram.[608] Dari ketiga guru tersebut, pengaruh Sulaiman Ar-Rasuli lebih dominan melekat pada Siradjuddin Abbas. Sebagai bukti dari keterpengaruhan tersebut, berikut akan penulis kutipkan tulisan Sulaiman Ar-Rasuli yang dimuat dalam majalah SOEARTI (Soeara Tarbijah Islamijah) sebuah majalah yang dikelola oleh PERTI di bawah kepemimpinan Siradjuddin Abbas pada tahun 30-an. Tulisan yang berjudul "Nasehat Sulaiman Ar-Rasuli" tersebut sangat panjang dan masih menggunakan ejaan lama. Agar lebih efektif penulis hanya akan mengutip seperlunya terutama yang terkait dengan paham keagamaan Sulaiman Ar-Rasuli tentang tarawih dan hadiah pahala, karena dua hal ini menurut penulis memiliki kesamaan dengan Siradjuddin Abbas, sebagai berikut:

[607]Jika dicermati, faktor ini pulalah sebenarnya yang menyebabkan Ahmad Hassan tidak mengambil pendapat Ibnu Taimiyah yang membolehkan talkin. Menerima pendapat Ibnu Taimiyah dalam hal ini "beresiko" melegalkan tradisi talkin di kalangan Kaum Tua.

[608]Lihat kembali bab II dari buku ini.

".....Dengarlah baik-baik: Ada orang meletakkan bilangan tarwih dalam raka'ah dengan hadits jang di bawah ini (ma kana rasulillahi yazidu fi ramadhan wala fi ghairihi min ihda 'asyara rakaa'ah, pen). Orang-orang itoe berpaham, bahwasanja Nabi menoeroet hadits ini sembahyang tarwih 8 rak'ah dan sembahyang witir 3 rak'ah, djadi djoemlahnja 11 rak'ah. Boekanlah hadits itoe menerangkan bilangan tarwih, karena, tarwih sekali kali tak ada diloear boelan Ramadhan, padahal Siti 'Aisjah menjelaskan di dalam Ramadhan dan diloearnja Rasoeloellah mengerdjakan tak pernah lebih dari 11 raka'at. Apakah tidak sebagai meletakan pelano dipoenggoeng kerbau? Hal jang ini tak lain hanya disebabkan pentjepat tahadi. Karena kalau mereka fikirkan, maka serendeha-rendah thalabah akan faham bahasa jang dimaksoed Siti Aisjah adalah sembahjang Nabi jang didalam dan jang diloear ramadhan, jaitoe sembahjang witir. Perkataan wala fi ghairihi menoenjoekkan atas itoe.

Ada orang jang menerangkan dalam boekoenja bahwa pahala tahlil atau sedekah jang dihadijahkan orang kepada majat tak sampai, beralasan dengan hadits; (Idza mata ibnu Adama Inqata'a amaluhu..... pen). Sesoeikah dalil ini dengan madloel? Djaoeh sekali bak langit dengan boemi. Jang diterangkan dalam hadits ini, amalan majat itu poetoes tak ada lagi, Ketjuali tiga. Buoekan amalan oerang lain jang dihadijahkan kepadanja. Tidakkah dalam hadits tersebut "inqotho'a amaluhu"? Adakah dalam hadits itoe " 'amaloe ghairihi? La haula wala quwwata illa billah.

Ada djuga orang mengambil dalil bahwasannya doa dan tahlil itoe tak sampai kepada majat, walaupun soedah dihadijahkan oleh yang mengerdjakannja dengan perkataan Allah soebhanahoe wata'ala: (Wa an Laisa li al-insan illa ma sa'a). faham jang seperti ini terbit dari sifat adjalah tahadi djoega, karena mereka boereo tak mau melihat qoeran auwal ajat itoe. Dalam soerat Wannadjmie itoe (selengkapnya, pen) begini.....

Dajadi kesimpoelannja njtalah bahwa ajat ini menerangkan qishshsah dalam sjari'at Nabi Moesa dan Nabi Ibrahim, apakah kita ini oemat Nabi Moesa dan Nabi Ibrahim?. Sjariat Nabi Ibrahim itoe semoenja tidaklah sjariat kita, sebagai berzakat jang

dalam agama Nabi Ibrahim dikeloerkan seperempat harta, apakah kita akan tiroe?. Djadi bak kata tahadi antara dalil dan madloel bak boemi dan langit, boekan?. .....".[609]

Dari kutipan di atas dan penelusuran yang penulis lakukan, maka dapat diketahui bahwa terdapat kesamaan pemikiran antara Siradjuddin Abbas dengan gurunya Sulaiman Ar-Rasuli dalam memahami hadis hadiah pahala[610] dan rakaat tarawih.[611]

Agak sulit untuk menelusuri *sanad* keilmuan Ahmad Hassan, karena setelah belajar dengan ulama lokal di Singapura Ahmad Hassan lebih banyak autodidak dan melakukan interaksi ilmiah dengan tokoh-tokoh pembaharu. Indikator ini terlihat dari perpustakaan pribadi Ahmad Hassan di rumahnya sangat luas, memiliki koleksi buku yang sangat banyak dan terdiri dari berbagai disiplin ilmu.[612] Di samping itu Ahmad Hassan merupakan orang yang sangat ramah dan terbuka dalam bergaul. Selama hidupnya Ahmad Hassan sering berpindah-pindah, sehingga ia memiliki banyak teman dengan berbagai kalangan, terutama pada tokoh-tokoh pembaharu pada masanya. Karena itu wajar apabila pemahaman Ahmad Hassan tentang hadis hadiah pahala terpengaruh dangan tokoh-tokoh reformis.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan Ahmad Hassan dalam penggunaan hadis adalah; *Pertama*; faktor metodologis. Secara metodologis, perbedaan tersebut disebabkan karena; 1) berbeda sistematika pembahasan hadis 2) berbeda tentang keabsahan dalil hadis 3) berbeda tentang kesahihan *sanad* dan *matan* 4) berbeda prinsip tentang kehujahan hadis daif 5) berbeda penemuan dalil hadis dan 6) berbeda metode pemahaman.

Terkait metode pemahaman hadis, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama menggunakan kritik *sanad* dan kritik *matan*. Hanya saja penggunaan metode kritik *sanad* dan *matan* ini tidak selalu bersamaan, tergantung pada kepentingan kecenderungan pemahaman masing-masing. Pada hadis-hadis topik tertentu, Ahmad Hassan kadang-kadang

[609]Soelaiman Ar-Rasuli, "Nasehat Maulana Sjeih Soelaiman Ar Rasoeli", *Majalah Soearti* 3, no: 22 (Maret 1939),4-5.

[610]Lihat kembali pemahaman Siradjuddin Abbas tentang hadis hadiah pahala pada pembahasan sebelumnya.

[611]Lihat pemahaman Siradjuddin Abbas tentang hadis rakaat tarawih; Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 1, 310-320.

[612]Siti 'Aisah, **"**Pemikiran Ahmad Hassan Bandung tentang Teologi Islam", *Al-Lubb* 1, no. 2 (2017), 51.

menggunakan kritik *sanad* sementara Abbas lebih ke fokus ke pemahaman *matan* hadis, begitu juga sebaliknya. Hanya saja dalam melakukan kritik *sanad* Ahmad Hassan dapat dikatakan termasuk kelompok yang *mutasyaddid* (ketat) dalam menilai perawi. Hassan langsung menolak perawi yang terkena *jarḥ* walaupun ada ulama yang men-*ta'dīl*-nya, dalam kasus ini Hassan mendahulukan *jarḥ* dari pada *ta'dīl*. Sedangkan Siradjuddin Abbas terkesan *mutasahhil* (longgar) dan menerima perawi yang terekena *jarḥ* sepanjang tidak berat (daif ringan). Hal ini terlihat pada penerimaan Siradjuddin Abbas terhadap hadis talkin.

Dalam kritik *matan*, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas menggunakan metode konfirmasi dengan ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis terkait. Apabila hadis yang dibahas tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an atau hadis yang lebih kuat, maka kedua ulama ini lebih mendahulukan Al-Qur'an atau hadis yang lebih kuat tersebut. Hanya saja perbedaannya, Hassan sangat mudah menilai suatu hadis bertentangan dengan Al-Qur'an dan lebih mendahulukan metode *tarjīh* dalam penyelesaiannya, sehingga banyak hadis-hadis yang tidak diamalkan. Lain halnya dengan Siradjuddin Abbas, ia tidak terburu-buru menilai suatu hadis bertentangan dengan Al-Qur'an. Abbas cenderung terlebih dahulu mengaitkan hadis tersebut dengan Al-Qur'an dan hadis-hadis terkait yang mendukung pemahaman, karena itu Abbas lebih mengedepankan *al-Jam'u* atau kompromi. Contoh dari hal ini antara lain dapat dilihat pada pemahaman kedua ulama ini terhadap hadis hadiah pahala. Ahmad Hassan memandang hadis hadiah pahala bertentangan dengan Al-Qur'an dan ia menolak semua bentuk penyelesaian. Sementara Siradjuddin Abbas berusaha mencari penyelesaian dengan menggunakan metode *nāsikh al-mansūkh*, *al-jam'u* (kompromi), dan memahami hadis tersebut dengan pendekatan korelatif terhadap hadis-hadis lain.

Terhadap hadis-hadis yang tidak diperdebatkan kesahihannya, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama menggunakan analisis *matan* atau mencari makna substansif dari maksud hadis tersebut dengan mengkorelasikannya dengan riwayat-riwayat lain. Hanya saja perbedaannya terletak pada pemahaman tersebut disesuaikan dengan mazhab atau ideologi masing-masing. Hal ini terlihat dari pemahaman kedua ulama ini dalam memahami hadis tentang tawasul, najis anjing, tempat pelaksanaan shalat *'īd*.

Agak sulit untuk menetapkan perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dari aspek tipologi paradigma pemahaman hadis, karena keduanya dapat dikatakan sama-sama tekstualis dan kontekstualis. Dalam memahami hadis tertentu Ahmad Hassan kadang tekstual dan ada kalanya ia kontekstual, begitu juga halnya dengan Siradjuddin Abbas, kadang ia tekstual dan kadang kontekstual. Perbedaannya menurut penulis terletak pada kecenderungan dalam memahami teks. Siradjuddin Abbas dalam memahami teks cenderung normatif sedangkan Ahmad Hassan cenderung radikalis. Hal ini tampak sejalan dengan hasil penelitian Syafiq A. Mughni yang memasukkan Ahmad Hassan sebagai pemikir Islam radikal. Ahmad Hassan dikatakan radikalis karena; *Pertama*, ia cenderung menolak hadis-hadis yang tidak rasional menurutnya, seperti penolakannya terhadap hadis hadiah pahala, talkin dan riba. Sedangkan Siradjuddin Abbas menerima hadis tersebut. *Kedua*, ketika memahami hadis najis anjing pemahaman Ahmad Hassan jauh keluar dari teks. Sedangkan Abbas memahami hadis tersebut secara tekstual.

Kedua, faktor perbedaan genesis pemahaman (keterpengaruhan/ referensi). Genesis pemahaman Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan *muḥaddiṡīn* dan *fuqahā'* Ahlussunah Waljamaah yang bermazhab Syafi'i (*Syāfi'ī*yyah) seperti An-Nawāwī, Zainī Dakhlān, As-Suyūṭī, al-Qasṭalānī, Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, Imam Asy-Syāfi'ī dan lain-lain. Pemahaman hadis Siradjuddin Abbas tidak keluar dari fatwa yang terdapat dalam mazhab Syafi'i tersebut dan lebih dominan mengambil dari imam An-Nawāwī. Menurut pengamatan penulis, ketika Siradjuddin Abbas menemukan topik tertentu, terlebih dahulu ia melihat fatwa hukumnya dalam mazhab Syafi'i kemudian mencari hadis untuk dipahami sesuai dengan mazhab tersebut.

Sedangkan genesis pemahaman Ahmad Hassan lebih luas dan tidak terikat dengan mazhab tertentu. Kadang-kadang hasil pemahamannya sesuai dengan mazhab Syafi'i, kadang-kadang dengan mazhab Hanafi, Hanbali atau Maliki. Walaupun diakui bahwa pemahaman hadis Ahmad Hassan sangat sedikit sekali mempunyai kesamaan dengan mazhab Syafi'i. Genesis Pemahaman hadis Ahmad Hassan lebih banyak terpengaruh (mempunyai kesamaan) dengan para pembaharu seperti Muḥammad 'Abduh, Ibnu Taimiyah, Asy-Syāṭibī, teolog Mu'tazilah, dan para *fuqahā'* non Syafi'i seperti Imam Abū Ḥanīfah, Aṣ-Ṣan'ānī, Asy-Syaukānī dan Sayyid Sabiq. Bahkan sebagian pemahaman hadis Ahmad Hassan dapat dikatakan merupakan ijtihad tersendiri di luar pendapat-pendapat para ulama sebelumnya.

Ketiga, faktor sosiologis, perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis sangat dipengaruhi oleh faktor sosiologis atau sosiohistoris waktu itu, yakni: 1) pelanjut kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda 2) isu taklid, mazhab, ijtihad, *ittibā'* (status quo Mazhab Syafi'i. 3) terancamnya eksistensi paham Ahlussunnah Waljamaah (teologi Asy'ariyah dan mazhab Syafi'i 4) terancamnya adat dan tradisi Keagamaan 5) situasi politik, sosial dan ekonomi 6) perbedaan intelektual dan 7) kondisi psikologis.

Perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis, pada hakikatnya adalah perdebatan atau perebutan ideologi, tradisi dan modernitas. Indikator dari keterpengaruhan ini terlihat ketika Ahmad Hassan tidak konsisten dalam menerapkan pemakaian hadis daif. Ahmad Hassan dalam berbagai tulisan sangat anti dengan hadis daif bahkan kadang-kadang hadis daif dinamakan tidak sah dan *mauḍū'* yang tidak boleh diamalkan. Selintas, memang Ahmad Hassan anti dengan hadis daif sebagaimana konstruksi ilmu hadis yang telah dibangunnya. Tetapi penelusuran penulis menemukan Ahmad Hassan anti dengan hadis daif apabila hadis tersebut mendukung amaliah Kaum Tua. Jika hadis daif tersebut mendukung amaliah Kaum Muda maka Ahmad Hassan menerimanya atau bersikap longgar. Hal ini terlihat pada metodologi pemahaman hadis hadiah pahala ia menggunakan riwayat daif untuk menolak hadis sahih. Ahmad Hassan dapat dikatakan tidak konsisten, kadang-kadang ia menolak hadis daif apabila tidak cocok dengan paham rasionalnya setelah dibantu oleh dalil-dalil yang lain.

Penulis mengakui bahwa kadang-kadang Ahmad Hassan memang sangat ketat (*tasyaddud*) dalam menerima hadis sehingga dia langsung menolak perawi yang telah diperiksanya bermasalah. Tetapi kadang-kadang kualitas suatu hadis tidak diperhatikannya dan dilalui begitu saja. Misalnya dalam memahami hadis tempat pelaksanaan shalat *'īd*, Ahmad Hassan menggunakan hadis yang diakuinya sendiri berkualitas daif.[613]

Indikator lain dari keterpengaruhan dengan kondisi sosiologis atau sosio historis waktu itu juga terlihat pada penerapan konsep hadis daif bisa diamalkan (menjadi kuat atau naik derajatnya jadi hadis hasan) apabila didukung oleh hadis sahih lain. Konsep tersebut tidak konsisten dilakukan

[613]Lihat: Hassan, *Pengajaran Sholat*, 294. Atau lihat kembali pembahasan hadis tema tempat pelaksanaan shalat *'id* pada bab IV dari disertasi ini.

oleh kedua ulama ini. Ahmad Hassan sengaja menggunakan hadis daif untuk memperkuat pendapatnya dalam memahami hadis mencium istri tidak membatalkan wudu dan hadis gugur kewajiban shalat Jumat jatuh pada hari raya. Alasannya hadis tersebut walaupun daif tapi dikuatkan oleh hadis lain yang sahih (lihat kembali bab sebelumnya). Jika memang Ahmad Hassan konsiten dengan teori ini, mengapa ia tidak bersikap toleran ketika Siradjuddin Abbas menerapkan teori tersebut dalam memahami hadis talkin. Karena hadis talikin berkulitas daif namun banyak didukung oleh hadis sahih maka hadis tersebut diterima oleh Abbas. Begitu juga dengan Siradjuddin Abbas, jika memang suatu hadis daif bisa naik kualitasnya menjadi *ḥasan ligairihi* jika didukung oleh hadis sahih, mengapa ia tidak mentoleran atau menyalahkan Ahmad Hassan menerapkan teori tersebut dalam memahami hadis *rukhṣah* shalat Juma't pada hari raya dan hadis batal wudu jika menyentuh wanita, sebagaimana ia menerapkannya dalam hadis talkin. Jawaban dari pertanyaan tersebut adalah faktor sosiologis, sikap *mutasahhil* atau *mutasyaddid* dalam menilai perawi, penerapan kriteria kesahihan *sanad* dan *matan* serta prinsip penggunaan hadis daif sangat dipengaruhi oleh kepentingan untuk mendukung paham keagamaan masing-masing.

Secara ringkas penyebab terjadinya perbedaan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan hadis dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perbedaan dan Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam Pengggunaan Hadis

Tema Akidah

NO	Tema Hadis	Argumentasi Kehujahan Hadis		Metode dan Tipologi Pemahaman		Keterangan (Penyebab Perbedaan)	Genesis Pemahaman		Konteks Sosiologis
		Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas	Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas		Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas	
1	Hadis Tawasul	Hadis tersebut tidak bisa dijadikan hujah untuk memfatwakan kebolehan berdoa dengan bertawasul dengan orang yang sudah wafat. Karena dalil tersebut	Hadis tersebut merupakan hujah yang kuat tentang kebolehan berdoa dengan bertawasul dengan orang-orang salih baik yang masih hidup atau yang sudah wafat.	Metode Takwil.	Metode: Konfirmasi dengan Al-Qur'an dan Korelatif dengan hadis-hadis lain.	Berbeda Keabsahan Dalil Hadis dan Berbeda Metode Pemahaman	Keterpengaruhan dengan Ibnu Taimiyah.	Keterpengaruhan dengan Para ulama Asy'ariyah dan mazhab Syafi'i antara lain Zainī Dakhlān	1. Pelanjut kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda. 2. Terancamnya teologi Asy'ariyah dan mazhab Syafi'i. 3. Politik identitas PERSIS dan PERTI.
		tidak relevan.		Bercorak Kontekstualis	Bercorak Tekstualis				
2	Hadis Bidah *kullu bid'atin ḍalālah wakullu ḍalālah finnār*	Hadis tersebut tidak *ta'āruḍ* dengan dalil lain. karena itu hadis tersebut harus dipahami secara harfiah	Hadis tersebut *ta'āruḍ* dengan hadis lain; Karena itu hadis tersebut tidak boleh dipahami secara harfiah.	Analisis bahasa. Bercorak Tekstualis.	Melakukan *al-Jam'u* (Korelatif dengan hadis lain dan pendekatan Usul fikih Metode *Takhṣīṣ*) Bercorak Kontekstualis	Berbeda Metode Pemahaman	Keterpengaruhan dengan Asy-Syāṭibī.	Keterpengaruhan dengan ulama *Syāfi'iyyah* antara lain As-Suyūṭī	

Tema Ibadah dan Muamalah

NO	Tema Hadis	Argumentasi Kehujahan Hadis		Metode dan Tipologi Pemahaman		Keterangan (Penyebab Perbedaan)	Genesis Pemahaman		Konteks Sosiologis
		Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas	Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas		Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas	
1	Hadis Najis Anjing	Hadis tersebut sahih *sanad* dan *matan*, tetapi kandungan hadis tersebut tidak menyebutkan bahwa anjing itu najis.	Hadis tersebut sahih *sanad* dan *matan*, dan kandungannya menunjukkan bahwa jilatan anjing merupakan najis *Mugallazah* (berat).	Metode : Analisis *matan* (filosofis/ makna subtansif). Bercorak tekstualis-radikalis	Metode: Analisis *matan*, Korelatif dengan hadis lain. Bercorak normatif-tekstualis.	Berbeda Metode Pemahaman	Ijtihad sendiri	Keterpengaruhan Mazhab Syafi'i, antara lain Imam An-Nawāwī	1. Isu taklid, ijtihad dan *ittibā'* 2. Status Quo keinginan mempertahankan Mazhab Syafi'i. 3. Kondisi psikologis: Keresahan Ahmad Hassan terhadap kondisi umat Islam Indonesia yang dianggapnya mempraktikkan ajaran Islam yang tidak murni, masih tercampur dengan bidah, takhayul, khurafat, jumud tidak berkembang karena terikat dengan mazhab dan
									masih mempraktikkan tradisi yang dianggap sisa-sisa dari agama yang dianut sebelum kedatangan Islam ke Indonesia. Keresahan Siradjuddin Abbas: *Pertama*, keprihatinan (merasa sedih yang mendalam) terhadap kondisi umat Islam Indonesia yang terpecah, tidak bersatu dalam akidah dan syariat. *Kedua*, Kecintaan kepada Mazhab Syafi'i. 4. Situasi Politik.

2	Hadis Batal wudu jika menyentuh wanita	Hadis 1 (*Qublat ar-Rajuli Imra'atahu*) tertolak untuk dijadikan hujah, karena merupakan riwayat sahabat. Hadis 2 (*Anna Rasulallahi Qobbala Ba'ḍa Nisāihi..*) diterima sebagai hujah Hadis yang ketiga (Nabi saw.menyentuh kaki 'Āisyah ketika shalat) diterima sebagai hujah.	Hadis 1 (*Qublat ar-Rajuli Imra'atahu..*) dapat dijadikan hujah. Hadis 2 (*Anna Rasulallahi Qobbala Ba'ḍa Nisāihi..*) tertolak untuk dijadikan hujah karena berkualitas daif. Hadis yang ketiga (Nabi saw.menyentuh kaki 'Āisyah ketika shalat) tidak bisa dijadikan hujah untuk memfatwakan bahwa bersentuhan antara kulit laki-laki dan perempuan tidak membatalkan wudu, karena kandungan *matan*-nya mengandung *ihtimāl*. Karena itu hadis tersebut harus ditakwil bahwa Rasulullah meraba kaki 'Āisyah melalui alas.	Metode: Konfirmasi dengan Al-Qur'an, kritik dalil, konfirmasi dengan hadis lain. Bercorak tekstualis	Metode: Konfirmasi dengan Al-Qur'an, analisis bahasa, takwil. Bercorak kontekstualis.	Perbedaan awal disebabkan karena hadis digunakan untuk mendukung penafsiran ayat *awlamastum an-Nisā'* (Q.S. al-Māidah{5}:6 dan Q.S. an-Nisā'{4}: 43). Kemudian perbedaan selanjutnya disebabkan karena berbeda Tentang Keabsahan dalil hadis, Kesahihan *sanad* dan Pemahaman hadis.	Kesesuaian dengan mazhab Hanafi, referensi *Tafsīr Ibnu Kaṡīr* dan *Tafsīr al-Kabīr*	Kesesuaian dengan mazhab Syafi'i antara lain An-Nawāwī	
3	Hadis *Talafuẓ Uṣallī* (Nabi saw.melafazkan niat	Hadis tersebut tidak bisa dijadikan hujah untuk menetapkan kesunnahan	Hadis tersebut dapat dijadikan hujah untuk menetapkan kesunnahan melafazkan	Metode : Kritik dalil dan *sanad*, Pendekatan usul fikih; tidak	Metode: Pendekatan usul fikih; menerima *qiyās* dalam ibadah.	Berbeda tentang keabsahan dalil hadis, dan prinsip kebolehan atau	Keterpengaruhan: Mazhab Hanafi, Imam Abū Ḥanīfah.	Keterpengaruhan : Mazhab Syafi'i antara lain al-Qastalānī	

	haji)	melafazkan *uṣallī*, karena dalil tersebut berbicara tentang niat haji.	*uṣallī*, karena hadis tersebut berkualitas sahih *sanad* dan *matan*.	menerima *qiyās* dalam ibadah.	Bercorak Kontekstualis.	larangan penggunaan Qiyās untuk masalah ibadah			
4	Hadis Qunut Subuh	Hadis yang pertama (HR. Ad-Dāruqutnī) *sanad* hadis tersebut berkualitas daif sehingga tidak bisa dijadikan hujah. Hadis yang kedua (HR. At-Tirmiżi) diterima sebagai hujah karena berkualitas sahih *sanad* dan *matan*)	Hadis yang pertama (HR. Ad-Dāruqutnī) diterima sebagai hujah (tidak mengkritik *sanad* hadis tersebut) Hadis yang kedua (HR. At-Tirmiżi) *matan* hadis tersebut bertentangan dengan hadis-hadis lain yang menyebutkan bahwa Nabi melakukan Qunut Subuh. Karena itu hadis tersebut tidak layak dijadikan hujah.	Terhadap hadis yang pertama dan kedua menggunakan Metode: Kritik *sanad*, konfirmasi dengan riwayat amal fatwa sahabat. Bercorak Tekstual.	Terhadap hadis yang pertama menggunakan Metode: Konfirmasi dengan Al-Qur'an, korelatif dengan hadis lain, Terhadap hadis yang kedua menggunakan kritik *matan*, konfirmasi dengan amal sahabat dan pendekatan uṣūl fikih. Bercorak tekstual.	Berbeda tentang kesahihan *sanad* dan matan	Kesesuaian dengan mazhab Hanafi.	Keterpengaruhan dengan mazhab Syafi'i, antara lain Imam An-Nawāwī	
5	Hadis tempat Pelaksana-an shalat *'Id*	Hadis tersebut diterima sebagai hujah.	Hadis tersebut diterima sebagai hujah.	Metode: Analisis *matan*/ teks. Menganggap kandungan matan tersebut hanya *khabariah*, bukan terkait ibadah *mahḍah* Bercorak tekstulis.	Metode: Analisis *matan*, menggunakan takwil, konfirmasi dengan Al-Qur'an, korelatif dengan hadis lain. Bercorak kontekstual radikal	Berbeda dalam aspek pemahaman (analisis kandungan *matan*)	Ijtihad sendiri	Keterpengaruhan dengan mazhab Syafi'i, antara lain Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī	
6	Hadis *Rukhṣah* shalat Jumat pada hari raya	Hadis pertama memang berkualitas daif, tetapi hadis yang kedua berkualitas sahih,	kedua hadis tersebut berkualitas daif dan tidak bisa dijadikan dalil hujah. Jika ingin	Metode: Analisis teks,	Metode: Konfirmasi dengan Al-Qur'an, Kritik *sanad*, korelatif degan	Berbeda tentang kesahihan *sanad* dan *matan*. Berbeda	Kesesuaian dengan mazhab Hanafi	Keterpengaruhan dengan mazhab Syafi'i	

		karena itu diterima untuk dijadikan hujah. Hadis tersebut dapat men-*takhṣīṣ* kewajiban yang telah ditetapkan Al-Qur'an.	dijadikan hujah harus dipahami dengan metode tertentu (lihat di kolom metode)	bercorak tekstual.	hadis lain. Pendekatan Usul fikih metode *takhṣīṣ*, dan *asbāb al-wurūd*. Bercorak kontekstual.	metode pemahaman.			
7	Hadis Talak tiga Secara sekaligus	Hadis tersebut diterima untuk dijadikan hujah (tidak melakukan kritik *sanad*)	Hadis tersebut berkualitas daif dan tidak bisa dijadikan hujah.	Metode: analisis teks, konfirmasi dengan Al-Qur'an. Bercorak tekstualis.	Metode: kritik *sanad*, kritik *matan*. Bercorak tekstual	Berbeda tentang kesahihan *sanad* dan *matan*	Keterpeng aruhan dengan Ibnu Taimiyah.	Keterpengar uhan dengan Imam Asy-Syāfi'ī	
8	Hadis Riba	Hadis tersebut diterima untuk dijadikan hujah	Hadis tersebut diterima untuk dijadikan hujah	Metode: Konfirmasi dengan Al-Qur'an (Q.S Ali Imron {3}: 130)	Metode: Konfirmasi dengan Al-Qur'an (Q.S Ali Imron {3}: 130),	Berbeda tentang Pemahaman dalil hadis yang dikonfirmasika	Keterpeng aruhan dengan Muḥamma d 'Abduh	Keterpengar uhan dangan para *mufassir*, *muḥaddiṡīn* dari berbagai aliran, antara	1. Perbedaan intelektual, 2. Politik identitas, 3. Situasi ekonomi

				dan hadis-hadis lain yang terkait. Kritik (penolakan terhadap hadis-hadis yang melarang mengambil manfaat dari hutang) kaidah Usul Fikih. Bercorak kontekstual - radikal.	Korelatif dengan hadis-hadis lain. Becorak tekstualis.	n dengan kalimat *aḍ'āfan muḍā'afatan* Berbeda penemuan dalil		lain dengan Aṭ-Ṭabarī dan al-Khāzin.	

NO	Tema Hadis	Argumentasi Kehujahan Hadis		Metode dan Tipologi Pemahaman		Keterangan (Penyebab Perbedaan)	Genesis Pemahaman		Konteks Sosiologis
		Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas	Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas		Ahmad Hassan	Siradjuddin Abbas	
1	Hadis Hadiah Pahala	Hadis-hadis hadiah pahala berkualitas sahih dari aspek *sanad*, namun daif *matan*-nya. Karena bertentangan dengan; Q.S. an-Najm {53}: 39, fatwa sahabat, pendapat para imam, dan *uṣūl al-'ämmah* (logika).	Hadis-hadis hadiah pahala tersebut berkualitas sahih *sanad* dan *matan*. Matan hadis-hadis hadiah pahala tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, karena Q.S. an-Najm {53}:39 hukumnya sudah *mansūkh*. Disamping itu hadis hadiah pahala didukung oleh hadis-hadis lain.	Metode: Kritik *Matan*: Konfirmasi dengan Al-Qur'an, fatwa sahabat, imam-imam, *uṣūl al-'ämmah* (logika). Bercorak *tekstualis-radikalis* dalam memahami teks.	Metode *al-jam'u*, konfirmasi dengan Al-Qur'an, korelatif dengan hadis lain. Bercorak normatif-tekstualis.	Berbeda Tentang Kesahihan *matan*. Berbeda metode pemahaman Berbeda penemuan dalil pendukung	Keterpengaruhan dengan teolog Mu'tazilah.	Keterpengaruhan dengan mazhab *Syāfi'iyyah*, antara lain Imam An-Nawāwī	1. Kontestasi (konflik pemikiran) Kaum Tua dengan Kaum Muda. 2. Terancamnya tradisi keagamaan (adat). 3. Perbedaan latar belakang intelektual.
2	Hadis Talkin	Hadis talkin tidak bisa dijadikan dalil (hujah) karena; *sanad* hadis tersebut berkualitas daif. *matan*-nya juga bertentangan dengan Al-Qur'an dan logika atau akal sehat	Hadis talkin tersebut dapat dijadikan hujah, karena; 1) *sanad* hadis tersebut pada awalnya memang berkualitas daif, namun hadis tersebut memiliki *syāhid* (didukung oleh hadis-hadis sahih lainnya), sehingga statusnya naik dari daif menjadi *Ḥasan Ligairihi*. 2) amaliah talkin merupakan bagian dari *faḍāil al-'amāl*.	Metode: Kritik *sanad* (menolak penggunaan hadis daif untuk *faḍāil al-'āmal*), konfirmasi dengan Al-Qur'an, logika (*uṣūl al'ämmah*). Bercorak Kontekstualis.	Metode: Korelatif dengan hadis lain. (menerima penggunaan hadis daif untuk *faḍāil al-'āmal*. Bercorak tekstualis	1. Berbeda Tentang Keabsahan Dalil (perbedaan menyikapi status hadis daif yang didukung oleh hadis-hadis sahih apakah hadis tersebut bisa naik menjadi *Ḥasan Ligairihi*) 2. Berbeda Tentang Kehujahan Hadis Daif 3. Berbeda Penemuan Dalil Pendukung	Keterpengaruhan dengan Aṣ-Ṣan'ānī dalam kitab *Subul al-Salām*	Keterpengaruhan dengan mazhab Syafi'i, antara lain dengan An-Nawāwī	

Tabel di atas hanya menggambarkan perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis. Namun jika dicermati perbedaan dan perdebatan tersebut lebih dominan disebabkan oleh faktor sosiologis pada zamannya (sebagaimana yang telah penulis sebutkan sebelumnya). Jika dicermati, topik-topik yang diangkat tersebut merupakan tema-tema yang diperdebatkan antara Kaum Tua dan Kaum Muda sebelumnya (*al-Muḥarrik al-Awwal*).[614] Kemudian Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas "mencari" hadis-hadis untuk dipahami sesuai dengan kepentingan (paham keagamaan) kelompok masing-masing. Terhadap topik-topik yang tidak diperdebatkan atau dikontestasikan oleh Kaum Tua dan Kaum Muda, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tidak berbeda pendapat karena hal tersebut merupakan "musuh" bersama. Misalnya masalah Ahmadiyah, masalah Nabi palsu dan lain-lain.

[614]Menurut Howard M. Federspiel, Ahmad Ahmad Hassan dalam Karya-karya lebih banyak mengangkat tema-tema yang diperdebatkan (menjadi indentitas) Kaum Muda dan Kaum Tua, tema tersebut antara lain tentang Khutbah, Talkin, melafazkan Niat, dan lain-lain. Lebih lanjut lihat: Federspiel, *Persatuan Islam Pembaharuan*, 74-80.

BAB 5
IMPLIKASI PEMIKIRAN KEAGAMAAN PASCA PERDEBATAN AHMAD HASSAN DAN SIRADJUDDIN ABBAS

Pada bagian sebelumnya telah dibahas mengenai analisis faktor-faktor yang mempengaruhi terjadinya perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjudddin Abbas dalam metode pemahaman hadis, baik faktor metodologis maupun faktor-faktor sosiologis. Pada bab ini penulis menganalisis implikasi perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terhadap pemikiran keagamaan. Analisis ini, dilakukan berdasarkan penelitian dengan menggunakan metode penelitian kualitatif dalam bentuk *library research*. Yang mana dalam penelitian yang sudah dilakukan ini, penulis menggunakan dua pendekatan: *Pertama* pendekatan sejarah dengan teori sejarah pemikiran/intelektual yang dirumuskan oleh Kuntowijoyo. *Kedua*, pendekatan sosiologi pengetahuan dengan teori relasionisme yang dirumuskan oleh Karl Mannheim. Adapun konsep dan teori yang diacu adalah: *Islam Tradisionalis dan*

Islam Reformis, Pemikiran dan Konteks Sosial. Penelitian ini menggunakan metode sejarah dengan tahapan; 1) *heuristik* atau melakukan pengumpulan sumber 2) *verifikasi* atau melakukan kritik sumber 3) *interpretasi* atau menganalisis fakta, dalam hal ini menggunakan pendekatan biografi dan hermenutika dengan meneliti dan menelaah secara mendalam tulisan-tulisan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas serta tulisan-tulisan lain yang membahas pemikiran kedua ulama ini. 4) *historiografi* atau penulisan dan penyajian hasil penelitian.

Dalam implikasi pemikiran keagamaan pasca perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas ada dua ide utama yaitu: *Pertama*, membahas implikasi perdebatan tersebut terhadap pemikiran keagamaan kaum reformis, tradisionalis dan moderat. *Kedua*, membahas nilai perdebatan tersebut dalam pemikiran hadis. Perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berimplikasi kepada munculnya beberaparesponss dari masyarakat Muslim baik dari kalangan reformis maupun tradisionalis. Bentukresponss tersebut ada yang beruparesponss positif (menerima atau mendukung), negatif (menolak atau mengkritik) dan ada juga yang moderat (mengambil posisi pertengahan). Di samping itu perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga memberikan nilai tersendiri dalam pemikiran hadis, antara lain terbentuknya pola pemahaman hadis kelompok reformis dan tradionalis. Uraian lebih lanjut dipaparkan dalam bentuk sub-sub pembahasan di bawah ini.

A. Respons Kaum Reformis

Pemahaman hadis yang ditulis oleh Ahmad Hassan dalam berbagai karyanya terkait tema-tema yang diperdebatkan oleh Kaum Tua dan Kaum Muda, berimplikasi kepada semakin "radikalnya" Kaum Muda pada pertengahan abad XX untuk menolak, minimal tidak mengikuti paham dan tradisi keagamaan di kalangan Kaum Tua. Kondisi ini tidak hanya terjadi pada tingkat elit, tetapi juga di kalangan masyarakat bawah yang pro dengan (pemikiran) Kaum Muda. Mereka mendapatkan pedoman beragama dari pemikiran hadis Ahmad Hassan. Apalagi tulisan-tulisan Ahmad Hassan seperti buku *Soal-Jawab* sangat mudah diakses, terjual bebas dan tersebar luas di Indonesia sehingga dapat dibaca oleh masyarakat terutama dari kalangan awam. Secara umum masyarakat Indonesia menyebut karyanya dengan sebutan "Buku Hassan

Bandung".[615] Karya-karya Ahmad Hassan tersebut dicetak oleh CV. Diponegoro Bandung. Di bawah ini dipaparkan secara detail ragamresponss dari kaum reformis tersebut.

1. Ortodoksi Pemikiran Hadis di Kalangan PERSIS

Kata ortodoksi berasal dari kata ortodoks yang berarti berpegang teguh pada peraturan dan ajaran resmi.[616] Sedangkan kata ortodoksi berarti ketaatan pada peraturan dan ajaran resmi misalnya agama.[617] Dengan demikian, yang dimaksud dengan ortodoksi pemikiran hadis dalam pengertian ini adalah terjadinya sikap konsistensi (berpegang teguh) PERSIS dalam mengikuti pemahaman hadis yang mereka yakini kebenarannya walaupun pemahaman tersebut berbeda dengan mayoritas lainnya.

Setelah PERSIS ditata kembali pada tahun 1948, Isa Anshari (1916-1969) tampil menjadi ketua umum sampai tahun 1960. Kemudian sejak tahun 1962 PERSIS dipimpin oleh oleh KH.E. Abdurrahman (w. 1983). Pada masa kepemimpinan Isa Anshari Ahmad Hassan tetap menjadi tokoh dan guru utama PERSIS.[618] Mengingat Ahmad Hassan sudah sepuh dan mulai sakit-sakitan maka pada tahun 1956 melalui Muktamar PERSIS Keenam pada tanggal 15-18 Desember, dibentuklah Majelis Ulama PERSIS.[619] Dua tahun setelah dibentuknya Majelis Ulama PERSIS tepatnya pada tahun 1958 Ahmad Hassan wafat.

Ahmad Hassan merupakan guru spiritual PERSIS yang berhasil mencetak kader-kader yang melanjutkan perjuangannya. Paling tidak terdapat dua nama yang menjadi kader inti, *Pertama,* Muhammad Natsir (1908-1993) mewarisi kecenderungan pemikiran politik Ahmad Hassan. *Kedua*, Abdul Qadir Hassan (1914-1984) mewarisi pemikiran agama (keulamaan) Ahmad Hassan. Karena itu sejak Ahmad Hassan wafat, "kehidupan" Majelis Ulama PERSIS khususnya dalam pemikiran hadis, tidak lepas dari peranan Abdul Qodir Hassan.

---

[615]Ahmad Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agam*a, cet. ke-15, vol.1 (Bandung: CV Diponegoro, 2007), vol. 3, 1266.

[616]Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. ke-2 (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1889), 631.

[617]*Ibid.*

[618]Dadan Wildan Anas, *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia* (Bandung: Pusat Penelitian dan Pengembangan PP. Pemuda PERSIS, 2000), 145.

[619]Antara lain yang tercatat sebagai anggota Majelis Ulama PERSIS; Ahmad Hassan, KH.E. Abdurrahman, Munawwir Cholil, Abdul Qodir Hassan putra sulung Ahmad Hassan. Lebih lanjut lihat: *Ibid*., 174.

Pemahaman hadis yang diperdebatkan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas pada pertengahan abad XX, berimplikasi kepada terjadinya ortodoksi pemikiran hadis pada lembaga PERSIS pascaperdebatan kedua tokoh tersebut. Implikasi tersebut terlihat dari; *Pertama*, berkembangnya tradisi studi hadis pada lembaga tersebut. Wafatnya Ahmad Hassan tidak membuat studi hadis di PERSIS menurun, bahkan tetap hidup dan terjadi perkembangan. Hal ini terlihat dari usaha-usaha yang dilakukan oleh Abdul Qadir Hassan sebagai anggota Majelis Ulama PERSIS. Pada dekade 60-an PERSIS sangat konsisten dengan pemahaman hadis Ahmad Hassan dan melakukan upaya memperkuat pemahaman tersebut. Pada tahun 1966, Abdul Qadir Hassan mengeluarkan karya monumentalnya yang berjudul *Ilmu Musthalah Hadits*. Buku tersebut membahas ilmu hadis secara lengkap mulai dari pengertian dan pembagian hadis kemudian berakhir dengan pembahasan *al-jarḥ wa at-ta'dīl*.[620] Substansi dari buku tersebut sama dengan pemikiran ilmu hadis yang telah dirumuskan oleh Ahmad Hassan dalam *Soal jawab* dan *Tarjamah Bulughul Maram*. Hanya saja, Abdul Qadir Hassan menulis buku tersebut secara sistematis sehingga mudah dipahami oleh pembaca.

Usaha lain yang dilakukan oleh Abdul Qadir Hassan adalah memberikan penjelasan tambahan pada karya-karya Ahmad Hassan, antara lain; *Pertama,* memberikan catatan kaki dari istilah ulumul hadis dan usul fikih pada buku *Tarjamah Bulughul Maram*.[621] *Kedua*, memberi materi pengantar (*tamḥīd*) pada buku *Soal jawab*.[622] Memberi catatan kaki pada karya Ahmad Hassan yang berjudul *Risalah Jum'at*.[623] Abdul Qadir Hassan juga menulis artikel yang berjudul *Musafir Wajib Berjum'ah*.[624] Tulisan tersebut merupakan kajian hadis yang bertujuan untuk memperjelas kembali pemahaman Ahmad Hassan tentang hadis pengecualian musafir dari shalat Jumat. Pada dekade 1960 sampai 1970-an, PERSIS melalui Abdul Qodir Hassan membahas (memperkuat) kembali beberapa pemahaman hadis yang

[620]Lihat Kata Pengantar: Abdul Qodir Hassan, *Ilmu Musthalah Hadits* (Bandung: CV Diponegoro, 1982), 14.

[621]Lihat bagian pengantar buku: Ahmad Hassan, *Tarjamah Bulugul Marām* (Bandung: Diponegoro, 2006), 2-26.

[622]Ahmad Hassan, *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agam*a, cet. ke-15, vol. 1 (Bandung: CV Diponegoro, 2007), 9-29.

[623]Lihat: Ahmad Hassan, *Risalah Jum'at* (Bandung: Pustaka Elbina, 2005), 73-180.

[624]Artikel tersebut ditulis sekitar tahun 1970, tetapi baru diterbitkan pada tahun 1972. Lihat: *Ibid*., 65.

diperdebatkan oleh Ahmad Hassan dengan Kaum Tua terdahulu (Siradjuddin Abbas).

Berdasarkan paparan di atas dapat diketahui bahwa pascawafatnya Ahmad Hassan, studi hadis tetap berkembang pada PERSIS, walaupun bersifat konsistensi dan berupa penguatan terhadap pemikiran hadis Ahmad Hassan sebelumnya.

Kedua, tekstualis-radikalis dalam pemahaman hadis. Walaupun tradisi studi hadis berkembang di PERSIS, tetapi dalam memahami teks hadis PERSIS bercorak tekstualis radikalis seperti senior mereka Ahmad Hassan. Hal ini terlihat dalam berbagai tulisan Abdul Qodir Hassan tentang:

a. Hadis Bidah

Ketika membahas hadis "*kullu bid'atin ḍalālah* (setiap bidah adalah sesat), Abdul Qodir Hassan menegaskan bahwa kata "bidah" dalam teks hadis tersebut, jika dipahami secara bahasa, maka menggunakan sepeda motor, kereta api, radio, dan lain-lain hukumnya sesat karena barang-barang tersebut tidak ada pada zaman Nabi. Karena itu tidak mungkin kata bidah dalam hadis tersebut ditujukan kepada benda-benda seperti teknologi, karena Nabi Muhammad tentu mengetahui bahwa dunia akan mengalami perubahan dan kemajuan. Kata bidah dalam hadis tersebut menurut Abdul Qodir Hassan, lebih pas ditujukan kepada tugas pokok yang diperintahkan Allah kepada Nabi untuk disampaikan kepada umat, yaitu soal agama. Dengan demikian, bidah adalah sesuatu yang berhubungan dengan perbuatan agama yang tidak ada pada masa Nabi dan tidak dibenarkan oleh Nabi.[625] Walaupun dengan gaya bahasa yang baru, namun terlihat jelas bahwa pemahaman Abdul Qadir Hassan memiliki kesamaan bahkan mendukung pemikiran Ahmad Hassan sebelumnya.

b. Hadis Talkin

Ketika membahas hadis talkin, Abdul Qadir Hassan mengkritik sikap umat Islam Indonesia pada masa itu yang tetap melakukan tradisi talkin. Padahal hadis yang menganjurkan talkin menurutnya berkualitas daif sebagaimana yang telah diteliti oleh Ahmad Hassan sebelumnya. Karena itu bagi Abdul Qadir Hassan,

[625]Lihat tulisan Abdul Qadir Hassan pada bagian pengantar (*Tambied*) dari buku: Hassan, *Soal Jawab*, 29.

talkin merupakan tradisi yang tidak benar, salah, dan bidah.[626] Dalam tulisan tersebut Abdul Qodir Hassan membantah dalil-dalil tambahan yang biasa digunakan para penggiat talkin pada masanya. Antara lain hadis yang menyebutkan bahwa mayat di dalam kubur masih bisa mendengar dan menerima pelajaran dari orang di dunia, kebolehan mengamalkan hadis daif dalam hal *faḍāil al-'amāl*. Menurutnya, hal tersebut merupakan alasan yang yang tidak tepat karena mencari dalil setelah beramal. Padahal seharusnya, kesahihan dalil harus dipersiapkan terlebih dahulu sebelum beramal.[627] Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa pemahaman Abdul Qodir terhadap hadis talkin tidak lebih dari sekedar memperkuat dan mendukung pemikiran Ahmad Hassan. Karena itu Abdul Qadir dapat dikatakan pelanjut pemikiran hadis Ahmad Hassan dalam PERSIS.

Selain yang disebutkan di atas, masih terdapat beberapa pemikiran Abdul Qodir yang memiliki kesamaan dengan Ahmad Hassan, antara lain; musafir wajib shalat Jumat,[628] menolak kaidah *al-ḥadīṡ aḍ-ḍa'īf yu'malu fī faḍāil al-'amāl* (hadis daif boleh diamalkan dalam masalah *faḍāil al-'amāl*),[629] dan lain-lain. Jika dicermati, paling tidak terdapat tiga hal kesamaan Abdul Qodir dengan Ahmad Hassan dalam pemikiran hadis; *Pertama*, ketat dalam menilai *al-jarḥ wa at-ta'dīl*[630] terhadap perawi, *Kedua*, menolak penggunaan hadis daif dan *Ketiga*, bercorak tekstualis-radikalis dalam pemahaman.

Dari paparan di atas dan jika dianalisis dengan teori sejarah intelektual bahwa pemikiran seseorang dipengaruhi oleh pemikir atau tokoh sebelumnya, maka penulis berpendapat bahwa pemikiran hadis di PERSIS pasca Ahmad Hassan sangat dipengaruhi oleh pemikiran Ahmad Hassan itu sendiri.

---

[626]*Ibid*., 27.

[627]Lebih lanjut lihat: *Ibid*.

[628]Hassan, *Risalah Jum'at*, 190-194.

[629]Hassan, *Soal Jawab*, 18.

[630]Ilmu yang membahas tentang hal ihwal para periwayat dalam bidang kritik keaiban dan memuji keadilannya dengan norma-norma tertentu sehingga dari itu bisa ditentukan siapa periwayat yang dapat diterima dan siapa yang ditolak. Lebih lanjut lihat: Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Ulumul Hadis Sebuah Analisis Epistemologis*, dalam buku *Ulumul Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2010), 8.

2. Apresiasi Muhammadiyah terhadap Studi Hadis di PERSIS

Muhammadiyah memberikanrespons positif terhadap perkembangan studi hadis di PERSIS. Hal ini terlihat dari secara organisasi Muhammadiyah minta bantuan kepada Majelis Ulama PERSIS untuk mengikuti musyawarah-musyawarah (membantu) masalah hukum dalam Majlis Tarjih Muhammadiyah yang diselenggarakan pada setiap Mu'tamar Muhammadiyah, terutama terkait tentang pemahaman hadis.[631] Latar belakang kerjasama ini tentu saja didasarkan pada penilaian bahwa Majlis Ulama PERSIS waktu itu dinilai mumpuni dalam kajian hadis sebagai kaderisasi dari Ahmad Hassan dan hidupnya suasana studi hadis di PERSIS. Sebenarnya kegiatan ini sudah berlangsung ketika Ahmad Hassan masih hidup terutama beberapa tahun terakhir menjelang wafatnya Ahmad Hassan.[632] Namun sejak Majelis Ulama PERSIS berubah nama menjadi Dewan Hisbah, di bawah tanggung jawab Ustad Abdurrahman, tidak lagi membantu sidang-sidang Majelis Tarjih Muhammadiyah, karena Abdurrahman mengajukan satu syarat, bahwa ulama PERSIS mau membantu Majelis Tarjih Muhammadiyah dengan syarat segala keputusannya wajib ditaati oleh seluruh warga Muhammadiyah di seluruh Indonesia.[633] Permintaan Abdurrahman sebagai pemimpin PERSIS ini justru menjadi penghentian kerjasama dengan Muhammadiyah seiring dengan SDM di Muhammadiyah sudah mulai bermunculan.

[631]Anas, *Pasang Surut Gerakan*, 175.

[632]Lihat: Siti Aisah, **"**Pemikiran Ahmad Hassan Bandung Tentang Teologi Islam", *Al-Lubb* 1, no. 2 (2017), 52. Lihat juga: Rafid Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*: *Telaah Atas Produk Ijtihad PERSIS 1996-2009*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 95.

[633]Anas, *Pasang Surut Gerakan*, 176. Menurut Rafid Abbas, persyaratan yang diajukan oleh Abdurrahman tersebut ditolak oleh Muhamamdiyah. Penolakan tersebut terjadi pada tahun 1983. Lebih lanjut lihat; Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*, 95.

B. Respons Kaum Tradisionalis

Pemahaman hadis yang telah dirumuskan oleh Siradjuddin Abbas melalui perdebatannya dengan Ahmad Hassan, menjadi pedoman dan legalitas bagi masyarakat tradisionalis baik dari kalangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah maupun di luarnya. Karya-karya Siradjuddin Abbas dijadikan pedoman dalam mengamalkan akidah Ahlussunnah Waljamaah dan mazhab Syafi'i. Menurut penelitian M. Hasbi Amiruddin, buku-buku Siradjuddin Abbas telah diterbitkan sejak tahun 1950-an dan sangat terkenal di kalangan santri dan masyarakat pedesaan dalam wilayah Indonesia. Buku-buku tersebut dinilai sangat berjasa dalam pertahanan paham Ahlussunnah Waljamaah dan mazhab Syafi'i di Indonesia.[634] Perbedaan dan perdebatan hadis antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berimplikasi kepada semakin meruncingnya sekat atau konflik dingin antara Kaum Tua dan Kaum Muda pada pertengahan abad XX. Hal ini disebabkan karena Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama memberikan harga mati dan menjustifikasi bahwa pemahaman merekalah yang paling benar.

Pemikiran atau pemahaman hadis yang telah dirumuskan oleh Siradjuddin Abbas mendapat resepsi ataurespon positif dari masyarakat Kaum Tua. Resepsi tersebut antara lain terlihat dari ungkapan Siradjuddin Abbas pada halaman pengantar bukunya ketika ia menulis kembali masalah hadis hadiah pahala sekitar tahun 60-an, yakni:

> "Lebih kurang 30 tahun yang lalu di Sumatera Barat timbul kegoncangan kaum beragama akibat suatu fatwa baru dari beberapa muballig yang tidak bertanggungjawab yang memfatwakan bahwa menghadiahkan pahala tahlil, pahala wakaf, pahala bacaan ayat suci, sedekah dan lain-lain kepada karib kerabat yang telah meninggal dunia tidak berfaedah dan tidak akan sampai kepadanya, sia-sia saja. Ulama-ulama tua menjadi goncang..... Pada ketika itu saya mengarang sebuah risalah kecil dalam tulisan dan huruf Arab yang saya beri nama "Masalah Hadiah Pahala". Dalam buku itu saya terangkan sejelas-jelasnya dalil-dalil dari hadis Nabi bahwa pahala-pahala amalan yang dihadiahkan kepada orang yang sudah meninggal sampai kepadanya dan berfaedah untuknya. Umat Islam menjadi reda dan bersenang hati akibat buku kecil

[634]M. Hasbi Amirudin, "Pemikiran Islam Kontemporer dalam Benturan Budaya", *Islam Futura: Jurnal Ilmiah* 13, no: 2 (Februari 2014): 207.

itu..... Pada bulan Juni 1966 datang kepada saya seorang guru besar umat Islam dari Tapanuli, tinggal di Padang Sidempuan. Beliau membawa sebuah naskah dari buku "*Masalah Hadiah Pahala*" karangan saya 30 tahun yang lalu itu, dan beliau mendesak agar saya menulis (mencetak) kembali buku tersebut karena sekarang (pada tahun 1966-an pen-) muncul lagi mubalig-mubalig yang melontarkan fatwa seperti 30 tahun yang lalu. Makanya saya menulis kembali masalah hadiah pahala secara huruf latin (dalam buku *40 Masalah Agama*, pen).....".[635]

Dari paragraf di atas tergambar bahwa begitu besar konflik antara Kaum Tua dan Kaum Muda dalam masalah hadiah pahala pada pertengahan abad XX sebagaimana yang telah diperdebatkan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas. Namun pada tahun 1966, Siradjuddin Abbas yang pada saat itu sudah tua (sepuh) diminta oleh masyarakat untuk menulis kembali masalah pemahaman hadis hadiah pahala, karena tradisi tersebut pada saat itu masih di-"utak-atik" oleh sebagian mubaligh. Permintaan ini dipenuhi oleh Siradjuddin Abbas. Dari paragaraf ini juga tergambar bahwa resepsi masyarakat Kaum Tua terutama kalangan menengah ke bawah (masyarakat biasa, awam) mendapat penguatan, pedoman dan pegangan secara tertulis dalam memahami hadis pahala.

Respon selanjutnya muncul dari masyarakat Muslim Jakarta tempat Siradjuddin Abbas berdomisili. Pemahaman hadis yang dirumuskan oleh Siradjuddin Abbas melalui perdebatannya dengan Ahmad Hassan yang tertulis dalam karya-karyanya, menimbulkan simpati dari masyarakat yang membacanya. Karena itu ia diminta untuk memberi pengajaran hadis secara langsung, permintaan inipun dipenuhi oleh Siradjuddin Abbas. Tercatat sejak tahun 1966 sampai sebelum tahun 1980 dia mengajar kajian hadis di Masjid Raya Baiturrahman Tebet Barat Jakarta Selatan setiap pagi Ahad dengan menggunakan kitab-kitab *mu'tamad* dalam mazhab Syafi'i seperti kitab hadis *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn* karya An-Nawāwī*,* tafsir *al-Jalālain,* dan lain-lain.[636] Setiap hari Jumat setelah menyelesaikan shalat Jumat mengajarkan kitab *Fatḥ al-Wahhāb, al-Iqnā'* karangan Khatīb Syarbīnī.[637] Dari paparan di atas, tergambar bahwa resepsi masyarakat terutama

[635]Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, cet, ke-27, vol. 1 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 192.

[636]Siradjuddin Abbas, *Kumpulan Soal Jawab Keagamaan*, cet. ke-8 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru: 2008),16.

[637]Siradjuddin Abbas, *Tabaqatus Syafi'iyah; Ulama Syafi'i dan Kitab-Kitabnya dari Abad ke Abad* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2011), 437.

kalangan menengah ke bawah (masyarakat biasa, awam) mendapat penguatan, pedoman dan pegangan secara tertulis tentang pemahaman hadis terutama terkait dengan tema-tema yang telah diperdebatkan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas. Secara khususresponss tersebut juga muncul dari beberapa organisai Kaum tradisionalis, sebagaimana dipaparkan berikut ini.

1. Tradisionalisasi Hadis di Kalangan PERTI

Kata tradisionalis berasal dari bahasa Inggris *tradition*, dalam bahasa Indonesia berarti tradisi yang berarti adat, kepercayaan, kebiasaan, ajaran yang turun-temurun dari nenek moyang. Sedangkan kata tradisional berarti sikap dan cara-cara berfikir serta bertindak yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun temurun.[638] Karakter dari kata tradisionalis antara lain;[639] eksklusif (tertutup), tidak dapat membedakan mana yang bersifat ajaran dan non ajaran, cenderung ke belakang, dan tekstualis-literasi. Jika dikaitkan dengan Istilah Islam tradisionalis adalah umat Islam yang berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan sunnah dan pemikiran (hasil-hasil ijtihad) para ulama yang dianggap unggul dan kokoh dalam berbagai bidang keilmuan seperti tafsir, hadis, fikih dan lain-lain.[640]

Dengan demikian, yang dimaksud dengan tradisionalisasi hadis dalam pengertian ini adalah bahwa terjadinya konsistensi PERTI dalam mengikuti rumusan-rumusan pemahaman hadis yang telah dirumuskan oleh ulama sebelumnya. Disamping itu maksud tradisionalisasi dalam hal ini juga berarti; warga PERTI konsisten mengikuti pemahaman hadis yang telah dirumuskan oleh Siradjuddin Abbas dalam karya-karyanya.

Tradisionalisasi PERTI dalam pemikiran hadis terlihat dari; *Pertama*, stagnasi pemikiran hadis**.** Walaupun mundur atau pensiun dari panggung politik (tidak menjabat ketua PERTI sejak tahun 1966), tetapi figur keulamaannya tidak pudar, justru ia menjadi figur sentral Ke-ulama-an PERTI, pemikirannya banyak dijadikan rujukan, tidak

[638]Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 959.

[639]*Ibid*., 142-144.

[640]Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. ke-2 (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), 141.

hanya dari kalangan PERTI, tetapi juga dari luar PERTI.[641] Berbeda dengan PERSIS, jika Ahmad Hassan berhasil mewariskan keulamaannya kepada Abdul Qadir Hassan, namun tidak demikian halnya pada PERTI. Faktor terfokus dengan perdebatan masa lalu, kesibukan berpolitik pada masa pemerintahan Presiden Soekarno, dan perpecahan politik di tubuh PERTI pada awal Orde Baru membuat organisasi ini kekurangan kader ulama khususnya dalam bidang hadis. Faktor inilah yang "memaksa" Siradjuddin Abbas untuk tetap menjadi guru utama di PERTI. Pada masa hidupnya, Siradjuddin Abbas merupakan satu-satunya tokoh hadis di PERTI. Walaupun kondisinya sudah tua (sepuh) tapi pemikirannya tetap cemerlang sehingga dijadikan tempat bertanya oleh Kaum Muslim.

Pemahaman hadis yang dirumuskan oleh Siradjuddin Abbas dalam karya-karyanya melalui perdebatannya dengan Ahmad Hassan, berimplikasi kepada suasana stagnansi pemikiran hadis pada PERTI. Hal ini terlihat dari ketika Siradjuddin Abbas wafat, warga PERTI hanya "berhenti" dengan hujah-hujah paham keagamaan (pemahaman hadis) yang telah ditulis oleh Siradjuddin Abbas. Mereka tidak melakukan pengembangan-pengembangan studi hadis seperti di PERSIS. Menurut penulis, paling tidak terdapat dua hal penyebab kondisi tersebut; *Pertama* kesibukan warga PERTI dengan hiruk pikuk perpolitikan awal Orde Baru, *Kedua*, adanya keyakinan dari warga PERTI bahwa paham keagamaan Siradjuddin Abbas dianggap "final", karena sesuai dengan paham Ahlussunnah Waljamaah dan mazhab Syafi'i.

Kedua, normatif-tekstualis dalam pemahaman hadis. Dalam pemahaman hadis, Siradjuddin Abbas dengan PERTI-nya tetap seperti sebelumnya, kadang bercorak tekstualis dan kadang juga bercorak kontekstualis. Namun lebih dominan unsur normatif-tekstualis. Hal ini terlihat ketika ia merespon masalah-masalah aktual (kontemporer) pada masanya, antara lain:

[641]Dani Muhtada, "Paradigma Hukum Persatuan Tarbiyah Islamiyah",. https://www.islamcendekia.com/2014/01/paradigma-hukum-persatuan-tarbiyatul-islamiyah-analisis-pemikiran-hukum-siradjuddin-abbas.html. Diakses tanggal 19 Oktober 2018

a. Pemahaman Hadis *Ru'yat al-Hilāl*.

Ru'yat al-hilāl dan hisab sebenarnya merupakan masalah klasik, tetapi tema ini tetap selalu aktual, menarik dan urgen dibahas, baik pada dekade tahun 1960-an maupun hari ini. Sirajuddin Abbas termasuk orang yang resah dengan perpecahan umat Islam Indonesia pada tahun 1968-1969 yang berbeda dalam menetapkan tanggal satu Ramadhan dan Syawal. Perbedaan tersebut disebabkan karena sebagian umat Islam menggunakan metode hisab dan sebagian yang lain menggunakan metode *ru'yat al-hilāl* dalam menetapkan awal Ramadhan.[642] Menurutnya hanya metode *ru'yat al-hilāl* yang berdasarkan hadis-hadis Rasulullah, sedangkan metode hisab tidak. Antara lain hadis yang memerintahkan menggunakan *ru'yat al-hilāl* adalah; "*Ṣūmū li Ru'yatihi wa Afṭirū li Ru'yatihi fain Gubiya 'alaikum fakmilū 'iddata Syabāna ṡalāṡīn*". Siradjuddin Abbas memahami kalimat *li ru'yatihi* dalam hadis tersebut dengan *ba'da ru'yatihi* (setelah melihat hilal).

Dalam tulisannya setebal 38 halaman tersebut, Siradjuddin Abbas menyimpulkan bahwa perintah melihat hilal dalam hadis tersebut merupakan kewajiban yang harus dilakukan ketika akan memulai (mengawali) ibadah puasa Ramadhan. Karenanya menggunakan metode hisab untuk menentukan awal Ramadhan tidak diperkenankan.[643] Paparan tersebut menggambarkan bahwa terjadi tradisionalisasi pemahaman hadis pada PERTI. Dalam memahami hadis cenderung bercorak normatif-tekstualis dengan mengikuti dan mempertahankan pemikiran (hasil ijtihad) yang sudah mapan dalam mazhab Syafi'i.

b. Menggunakan Hadis dalam Merespon Masalah-Masalah Aktual

Sebagai ulama yang hidup di zaman modern, Siradjuddin Abbas merespons isu-isu kontemporer pada zamannya. Antara lain isu membuat Film Nabi Muhammad saw. Untuk ini ia membuat tulisan yang berjudul Masalah Memfilmkan Nabi-Nabi. Dalam tulisan tersebut ia banyak menggunakan hadis untuk mengharamkan pembuatan film Nabi Muhammad, antara lain hadis; "*Man Każaba 'alayya Muta'ammidan fa al-Yatabawwa' Maq'adahu min an-nār*" (siapa yang sengaja berdusta atas namaku, maka berarti

[642]Abbas, *40 Masalah Agama*, vol.1, 224-225.
[643]*Ibid*., 251.

ia telah mempersiapkan tempat duduknya di Neraka), "*Man Ra'ā nī fī al-Manāmi Faqad Ra'ānī fa Innasy-syaiṭāna lā Yukhayyalu bī* (siapa yang bermimpi bertemu dengan aku, maka berarti ia benar-benar telah melihat aku, karena sesungguhnya syetan tidak sanggup mengkhayalkan wajahku). Dari kedua hadis di atas Siradjuddin Abbas menyimpulkan bahwa membuat film Nabi Muhammad hukumnya haram karena termasuk berbohong terhadap Rasulullah.[644] Walaupun masalah tersebut merupakan masalah baru (kontemporer) pada zamannya, tetapi dalam memahami hadis tersebut, Siradjuddin Abbas menggunakan logika hukum dan syarah hadis dari mazhab *Syāfi'iyyah*.

c. Kritik Terhadap Kitab Hadis *Durrat an-Nāṣiḥīn*

Kritikan tersebut disampaikan oleh Siradjuddin Abbas ketika menjawab pertanyaan dari salah seorang jamaah terkait maraknya beredar kitab *Durrat an-Nāṣiḥīn* di Jakarta pada saat itu. Menurut Siradjuddin Abbas, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dan syarah hadis yang terdapat dalam kitab *Durrat an-Nāṣiḥīn* tidak sesuai dengan mazhab Syafi'i, melainkan mazhab Hanafi.[645] Walaupun jawaban Siradjuddin Abbas hanya sebatas kritik mazhab pengarang kitab *Durrat an-Nāṣiḥīn*, tetapi terlihat dari bahasanya Siradjudddin Abbas cenderung tidak merekomendasikan masyarakat untuk mengambil tanpa seleksi dari isi kitab *Durrat an-Nāṣiḥīn* terutama yang terkait dengan masalah hukum. Terlepas dari pro dan kontra tentang kitab *Durrat an-Nāṣiḥīn*, dari Jawaban Siradjuddin tersebut dapat disimpulkan bahwa terjadi tradisionalisasi pada PERTI atas keterikatannya dengan syarah-syarah hadis dalam mazhab *Syāfi'iyyah*.

[644]Lebih lanjut lihat: Abbas, *40 Masalah Agama*, vol. 3, 345, 351.
[645]Abbas, *Kumpulan Soal Jawab Keagamaan*, 303.

2. Apresiaisi NU terhadap Karya-karya Siradjuddin Abbas

Respon selanjutnya muncul dari Nahdlatul Ulama. Menurut Bibit Suprapto, tokoh-tokoh ulama, cendekiawan sampai mahasiswa dan pelajar di kalangan Nahdlatul Ulama banyak mengikuti atau merujuk pendapat Siradjuddin Abbas yang ditulis dalam berbagai karyanya.[646] Hal ini menurut penulis wajar saja karena NU dan PERTI sama-sama organisasi tradisionalis yang memiliki kesamaan pemikiran keagamaan khususnya terkait tema-tema yang diperdebatkan pada pertengahan abad XX. Sebagai organisasi tradisionalis, NU memberikanrespon positif kepada pemikiran hadis Siradjuddin Abbas, dan tentu saja dalam hal ini tidak mengapresiasi pemikiran keagamaan Ahmad Hassan.

Pada pertengahan abad XX tokoh NU yang merespons atau mengkritik Ahmad Hassan adalah Wahab Hasbullah (1888-1971 M.), namun tidak dalam pemahaman hadis melainkan terkait dengan isu ijtihad, *ittibā'* dan taklid.[647] Dalam hal ini Wahab Hasbullah mengkritik atau menolak pendapat Ahmad Hassan yang mengharamkan taklid. Menurutnya orang yang tidak bisa berijtihad, wajib bertaklid kepada salah satu dari imam empat mazhab.

Untuk pascaperdebatan (antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas), tokoh NU yang merespons adalah Saifuddin Zuhri (1919-1986). Ketika menjabat Sekjen PBNU dan Menteri Agama pada era tahun 1960-an, ia telah memberikanrespon positif (menyambut baik) karya-karya Siradjuddin Abbas. Namun secara resmi dan tertulis ia sampaikan dalam *in memoriam 40 hari* wafatnya Siradjuddin Abbas. Saifuddin Zuhri menganjurkan kepada warga NU untuk mempelajari dan mengamalkan buku *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaah* karangan Siradjuddin Abbas, sehingga Departemen Agama memesan buku tersebut dan dibagikan ke berbagai pelosok tanah air.[648] Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berimplikasi kepada munculnyarespon positif dari warga NU terhadap pemahaman hadis Siradjudin Abbas. Karena salah

---

[646]Muhammad Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara* (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), 713.

[647]Akh. Minhaji, "Islamic Reform in Contest: Ahmad Hassan and His Traditionalist Opponents", *Studia Islamika: Indonesian Joumal for Islamic Studies* 7, no.2 (2000): 103. Lihat juga; Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 39.

[648]Lebih lanjut lihat Moh. Noer Ar-Rasuli pada kata pengantar buku: Siradjuddin Abbas, *'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jamaah,* cet. ke-22 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997), 1.

satu kelebihan karya Siradjuddin Abbas adalah selain kemampuannya mengutip fatwa-fatwa dalam mazhab Syafi'i, juga memperkaya dan memperkuatnya dengan pemahaman hadis.

3. Publikasi Karya-karya Siradjuddin Abbas di Malaysia

Dari Malaysia,responss muncul dari H. Hassan bin H. Ya'acob, seorang ulama tradisionalis sekaligus pimpinan penerbit Pustaka Amman Press SDN. BHD di kota Baharu Klantan Malaysia. Dalam pandangan Hasan bin Ya'acob, semua hujah Siradjuddin Abbas dalam berbagai karyanya berdasarkan Al-Qur'an dan hadis-hadis yang kuat dan disesuaikan dengan mazhab Syafi'i. Untuk itu ia mencetak atau menerbitkan karya-karya Siradjuddin Abbas.[649] Atas jasa-jasanya, karya-karya Siradjuddin Abbas mendapat sambutan positif di negara yang bermazhab Syafi'i seperti Malaysia, Brunei Darussalam, Thailand, Singapura. Karya-karya Siradjuddin Abbas dibaca, dipelajari dan dijadikan bahan-bahan dakwah Islamiyah. Pustaka Amman Press SDN Berhad di kota Bahru Klantan Malaysia sangat berjasa dalam mencetak dan menyebarluaskan karya Siradjuddin Abbas di Semenanjung Tanah Melayu. Selain dicetak berbahasa Indonesia, Karya-karya Siradjuddin Abbas di Malaysia dan di Siam juga pernah dicetak dengan tulisan "*Jawi*" (huruf Arab berbahasa Melayu).[650] Karena masyarakat Muslim di daerah tersebut lebih lancar (terbiasa) membaca huruf Arab.

C. Respons Kaum Moderat (Reformis-Tradisionalis)

Istilah kaum moderat yang penulis maksudkan dalam kontek ini adalah; akademisi yang secara struktural tidak tergabung dalam organisasi reformis atau tradisionalis, namun memberikanrespon (pemikirannya) terkait tema-tema yang diperdebatkan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas.respons tersebut ada yang memperkuat pemahaman Ahmad Hassan (reformis), Siradjuddin Abbas (tradisionalis) dan ada juga yang bersikap moderat karena pemikirannya terkait tema-tema perdebatan tersebut menempati posisi pertengahan dari pemikiran kedua ulama ini.respon kaum moderat tersebut antara lain muncul dari Sulaiman Rasjid,

[649]Lihat pengantar penerbit Pustaka Amman Press SDN Berhad yang tercantum dalam buku: *Abbas, 40 Masalah Agama*, 13.

[650]Lihat: *Ibid.*, 14.

Hasbie Ash Shiddiqy dan Harun Nasution. Uraian lebih lanjut dipaparkan dalam bentuk sub-sub bab di bawah ini:

1. Kritik Sulaiman Rasjid Terhadap Tradisi Keagamaan Kaum Tradisionalis

Sulaiman Rasjid (w. 1976)[651] merupakan pengarang buku *Fiqih Islam*. Buku ini merupakan karya monumental yang banyak mendapat sambutan positif dari masyarakat, baik pelajar, mahasiswa maupun masyarakat umum terutama dari kalangan pemula. Buku ini cukup "laris manis" dan terjual bebas sampai hari ini. Dalam buku tersebut, Sulaiman Rasjid mendukung pemikiran Ahmad Hassan dalam memahami hadis hadiah pahala terutama terkait dengan tradisi tahlilan. Terdapat dua buah hadis yang digunakan oleh Sulaiman Rasjid; *Pertama*, hadis yang menyebutkan bahwa Nabi memerintahkan para sahabat membuat makanan untuk keluarga Ja'far yang terkena musibah. *Kedua*, hadis (*qaul aṣ-ṣaḥābi*) yang menjelaskan bahwa para sahabat menganggap berkumpul-kumpul pada acara kematian sama dengan *niyāḥah* dan hukumnya haram.[652] Setelah mengutip kedua hadis tersebut Sulaiman Rasjid mengatakan:

> "Itulah yang disyariatkan dalam agama Islam, bukan sebagaimana yang terjadi di Indonesia; semua tetangga, sahabat yang dekat atau yang jauh, keluarga, teman, dan orang sekampung datang beramai-ramai berkumpul di rumah ahli mayat untuk makan-makan, dan ahli mayat terpaksa menyediakan makanan yang bermacam-macam, biarpun sampai menghabiskan harta peninggalan si mayat..… Biasanya di hari kesedihan tersebut diadakan pula "selamatan" untuk makan-makan pada hari ketiga dari hari meninggalnya, hari

[651]Tercatat sebagai dosen di PTIAIN Yogyakarta pada tahun 1958- 1962, Guru Besar Fikih di IAIN Syarif Hidayataullah Jakarta, dan terakhir tercatat sebagai Rektor IAIN Raden Intan Lampung, wafat tahun 1976. Sulaiman Rasjid secara struktural tidak tergabung dalam organisasi reformis apalagi tradisionalis. Namun dari biografi hidupnya dapat diketahui ia termasuk tokoh akademisi yang terkait atau dekat dengan tokoh-tokoh Muhammadiyah (walaupun secara struktural tidak termasuk anggota). Misalnya ia tercatat sebagai alumni perguruan Sumatera Tawalib Padang Panjang santri langsung Syeikh Karim Amrullah yang dikenal dengan Haji Rasul seorang pembawa dan tokoh Muhammadiyah di Sumatera Barat, naskah bukunya direspons positif oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah Ar Sutan Mansur untuk diberikan kata pengantar, dan bukunya juga diberi Kata Pengantar oleh Hamka sebagai tokoh Muhammadiyah. Lihat: Sulaiman Rasjid, *Fikih Islam* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994), IX-X, 510.

[652]*Ibid*., 189-190.

ketujuh, kesepuluh, empat puluh, seratus dan seterusnya….. semua itu hukumnya haram, tidak diizinkan oleh agama Islam yang maha suci, lebih-lebih kalau ahli mayat itu ada yang belum sampai umur (belum baligh). [653]

Dari ungkapan di atas, tergambar bahwa Sulaiman Rasjid memberikanrespon yang positif terhadap pemikiran hadis Ahmad Hassan terkait hadiah pahala. Ungkapan di atas juga merupakan penolakan Sulaiman Rasjid terhadap pemikiran Siradjuddin Abbas yang melestarikan tradisi hadiah pahala, antara lain tradisi tahlilan (menghadiahkan pahala bacaan tahlil, Al-Qur'an, selawat dan bersedekah untuk orang yang sudah wafat). Tradisi ini di Indonesia biasanya dilakukan pada hari pertama, kedua, ketiga, keempat puluh dan seterusnya dari kematian seseorang.

Bagi Sulaiman Rasjid, tradisi yang disebut di atas hukumnya haram, karena bertentangan dengan kedua hadis tersebut. Walaupun kedua hadis tersebut bukan merupakan hadis pokok yang diperdebatkan oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas (hanya digunakan oleh Ahmad Hassan dalam menolak hadiah pahala), tetapi setidaknya menggambarkanresponss kaum moderat terhadap perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas.

2. Moderasi Hasbie Ash Shiddiqiy Terhadap Pemahaman Hadis Hadiah Pahala

Hasbie Ash Shiddiqy (w.1975) merupakan salah seorang akademisi dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Walaupun pernah berdebat dengan Ahmad Hassan tentang masalah *Muṣāfaḥah*,[654] tetapi sekitar tahun 60-an Hasbie membahas khusus secara panjang lebar tentang pemahaman hadis hadiah pahala yang diperdebatkan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, yakni hadis tentang *badal* haji, *badal* puasa, dan *badal* sedekah. Tulisan tersebut dituang oleh Hasbie di dalam bukunya *Kumpulan Hadis-Hadis Hukum.*

[653] *Ibid.*

[654] Lebih lanjut Lihat: Hassan, *Wanita Islam*, (Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS, 1989), 101-166. Lihat juga: Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 82.

Setelah mengutip berbagai pendapat para ulama antara yang pro dan kontra, Hasbie menyatakan hasil pen-*tahqīq*-annya terhadap hadis hadiah pahala. Menurut Hasbie hanya amalan (pahala) do'a yang bisa sampai atau bermanfaat kepada orang yang sudah wafat. Adapun amalan lain seperti *badal* haji, puasa, sedekah dan amalan-amalan lainnya tidak sampai kepada orang yang sudah wafat. Hadis-hadis yang menyebutkan kebolehannya memang berkualitas sahih, tetapi merupakan hadis *āḥād* yang bertentangan dengan beberapa ayat Al-Qur'an antara lain Q.S. an-Najm{53}: 39.[655] Seandainya hadis tersebut mau diamalkan, kebolehannya terbatas hanya dilakukan oleh anak dan itupun jika berupa amalan wajib, misalnya dinazarkan atau diwasiatkan oleh orang tua dari si anak ketika masih hidup, seperti yang disebut dalam teks hadis tersebut, dan pendapat para imam mazhab antara lain seperti Asy-Syāfi'ī.[656] Terlepas apakah dalam hal ini Hasbie terpengaruh dengan Ahmad Hassan atau tidak, namun tulisan Hasbie tentang ini setidaknya bagian darirespon terhadap perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas.

Walaupun hasil akhir dari pemahaman Hasbie tersebut mendukung atau memiliki kesamaan dengan Ahmad Hassan, akan tetapi terdapat sedikit perbedaan antara keduanya. *Pertama*, jika Ahmad Hassan menolak hadis hadiah pahala baik *sanad* maupun *matan*-nya dan hanya berpegang teguh dengan Q.S. an-Najmi{53}: 39, maka lain halnya dengan Hasbie, ia berpendapat bahwa hadis-hadis hadiah pahala berkualitas sahih (sebagaimana diklaim oleh Siradjuddin Abbas), tetapi karena statusnya *āḥād,* maka hadis tersebut tidak bisa men-*takhṣīṣ* keumuman Q.S. an-Najmi{53}: 39. *Kedua*, bagi Hasbie hadis-hadis hadiah pahala tersebut (*badal* Haji, puasa dan sedekah) dapat diamalkan jika hadiah pahala tersebut dilakukan oleh anak untuk membayar kewajiban orang tuanya yang tertinggal. Sedangkan Ahmad Hassan menolak sama sekali pengamalan hadis tersebut sebagaimana yang telah penulis paparkan pada pembahasan sebelumnya. Sedangkan ungkapan Hasbie terkait hal ini adalah sebagai berikut:

[655]Muhammad Hasbie Ash Shiddiqiy, *Koleksi Hadis Hukum*, vol.6 (Jakarta: Yayasan Teungku Hasbi Ash Shiddiqy, 1994), 238-243.

[656]*Ibid.*

> "….Maka sebagai kesimpulan ialah: tidak dapat seseorang bersembahyang dan berpuasa untuk orang lain, terkecuali anak. Anak telah dikecualikan oleh nash. Maka anak boleh berpuasa atau berhaji atau bersedekah atas nama ibu bapaknya. Menqiyaskan amal orang yang lain dari anak kepada amalan anak adalah qiyasan yang bathal, karena menyalahi nash yang qath'i. …..Adapun sedekah, puasa dan haji maka pekerjaan-pekerjaan ini ditunjuk oleh hadis-hadis ahad yang tidak dapat dijadikan pentakhshish, terkecuali kalau kita pandang bahwa perbuatan si anak sama seperti perbuatan ayahnya sendiri, dan bahwa yang demikian itu hanya dapat dilakukan oleh anaknya sahaja. Sebagai yang telah ditahqiq oleh As-Sayyid. Dengan keterangan-keterangan itu gugurlah tradisi membaca tahlil dan Shamadiyah untuk orang mati. Maka oleh karena pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam masalah ini sedemikian terangnya, menjadi heranlah kita melihat kelakuan orang-orang yang mengaku bermazhab Syafi'i di tanah air kita ini. Mereka mengaku bahwa mereka memegang teguh kepada pendapat-pendapat Syafi'i. Dalam masalah ini kita lihat dan kita dapati mereka membelakangi mazhab Asy-Syafi'i. [657]

Dari paragraf di atas tergambar, sebenarnya yang dinafikan oleh Hasbie adalah melakukan hadiah pahala seperti *badal* haji, puasa dan sedekah untuk orang lain atau pengembangan dari hal tersebut seperti tradisi tahlilan dan dan *Shamadiyah* yang dilakukan oleh masyarakat umum untuk orang yang sudah wafat. Adapun jika hal tersebut dilakukan oleh anak dari mayat seperti konteks yang terdapat dalam hadis, maka hal tersebut dibolehkan. Dalam hal ini, pemahaman Hasbie tidak sepenuhnya mendukung pemahaman Ahmad Hassan (reformis) yang menolak semua praktik hadiah pahala, namun juga tidak sepenuhnya mendukung pemahaman Siradjuddin Abbas (tradisionalis) yang membolehkan semua praktik hadiah pahala.

[657] *Ibid.*

Dari ungkapan Hasbie di atas, juga tergambar bahwa Hasbie memiliki "keresahan sosial" sama seperti Hassan, Hasbie sangat menyayangkan sikap sebagian ulama Indonesia yang mengaku berpegang teguh dengan pendapat Imam Syafi'i,[658] tetapi dalam memahami hadiah pahala mereka berbeda dengan Imam Syafi'i itu sendiri. Hasbie merasa kesulitan untuk merubah tradisi hadiah pahala seperti tahlilan yang sudah mengakar di masyarakat Indonesia, karena tradisi tersebut dipelopori oleh para Kyai yang mengaku bermazhab Syafi'i. Terlepas dari pemahaman Hasbie tersebut mendukung pemahaman hadis Ahmad Hassan, tetapi dalam hal ini Hasbie dapat dikatakan moderat dan menawarkan jalan tengah antara kaum reformis dan tradisionalis terkait penggunaan dan pemahaman hadis hadiah pahala.

3. Penegasan Harun Nasution terhadap Term Ahlussunnah Waljamaah

Respons selanjutnya muncul dari Harun Nasution (1919-1998), seorang akademisi dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta**.** Sebelumnya, Harun Nasution menempuh pendidikan di Universitas McGill Canada. Setelah memperoleh gelar Ph.D dari Universitas tersebut pada tahun 1968, Harun Nasution kembali ke Indonesia, ditugaskan menjadi pengajar di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan dikenal sebagai tokoh muda yang konsen terhadap kajian teologi Islam serta mempelopori pentingnya penggunaan teologi rasional.[659] Pada masa awal berkiprah di IAIN Syarif Hidayatullah inilah ia merespons perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terkait term Ahlussunnah Waljamaah. Walaupun perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terkait tema tersebut tidak dalam aspek penggunaan dan pemahaman hadis, namun Siradjuddin Abbas dalam karyanya yang berjudul *Itiqad Ahlussunnah Waljamaah* banyak menggunakan hadis untuk mengklaim kebenaran paham Ahlussunnah Waljamaah (teologi Asy'ariyah dan Māturīdiyah). Setidaknya klaim Siradjuddin Abbas inilah yang direspons oleh Harun Nasution.

[658]Antara lain Yang dimaksud oleh Hasbie adalah Siradjuddin Abbas, karena pada pertengahan abad XX merupakan ulama yang terang-terangan dengan organisasinya mengikat diri dengan mazhab Syafi'i dan menyebarkan paham keagamaannya melalui tulisan.

[659]Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 157.

Menurut pengamatan Harun Nasution, masyarakat Muslim Indonesia hanya mengenal teologi Asy'ariyah, bahkan pada umumnya beranggapan hanya teologi Asy'ariah yang diakui kebenarannya dalam Islam. Padahal menurut Harun Nasution sebenarnya tidaklah demikian, selain teologi Ahlussunnah Waljamaah, masih terdapat beberapa teologi lain yang juga diakui dalam dunia Islam. Berangkat dari keresahan tersebut, sekitar tahun 1970 Harun Nasution menulis buku berjudul *Teologi Islam* yang mendeskripsikan aliran-aliran teologi dalam Islam, namun buku tersebut baru rampung untuk diterbitkan pada tahun 1971, sebagaimana terekam pada Kata Pengantar buku tersebut sebagai berikut:

> "…Teologi yang diajarkan dan dikenalkan di Indonesia pada umumnya ialah ilmu tawhid menurut aliran Asy'ariyah, sehingga timbullah kesan di kalangan sementara umat Islam Indonesia, bahwa inilah satu-satunya teologi yang ada dalam Islam….. Salah satu tujuan dari penyususnan buku ini ialah memperkenalkan aliran-aliran teologi yang berlainan itu kepada umat Islam Indonesia".[660]

Ungkapan di atas menggambarkanrespon Harun Nasution terhadap ulama-ulama Indonesia antara lain tentunya Siradjuddin Abbas yang secara terang-terangan membela dan mempelopori eksistensi teologi Asy'ariyah di Indonesia. Dalam buku tersebut Harun Nasution membahas aliran-aliran teologi Islam seperti Jabariah, Qadariah, Murji'ah, Mu'tazilah, Ahlussunnah Waljamaah dan lain-lain. Sejarah dan pokok-pokok ajaran dari masing-masing teologi tersebut dideskripsikan lengkap dengan dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis.

Menurut Harun Nasution, term Ahlussunnah Waljamaah muncul sebagai reaksi terhadap paham Mu'tazilah. Ahlussunnah Waljamaah adalah paham yang mengikuti teologi Asy'ariyah dan Māturīdiyah yang dirumuskan oleh imam al-Asy'arī dan Imam al-Māturīdī. Dalam aspek fikih, para penganut teologi Ahlussunnah Waljamaah pada umumnya menganut salah satu dari empat mazhab fikih (Syafi'i, Hanafi, Hanbali dan Hanafi).[661] Dalam pandangan Harun Nasution, term Ahlussunnah Waljamaah digunakan untuk menunjukkan paham teologi yang bukan

[660] *Ibid*., X .
[661] Lebih lanjut lihat: *Ibid*., 61-78.

Mu'tazilah, Qadariah, Jabariyah, dan lain-lain. Sampai di sini Harun Nasution memiliki kesamaan pendapat dengan Siradjuddin Abbas. Namun ia tidak sependapat dengan pemikiran beberapa ulama Indonesia antara lain tentunya adalah Siradjuddin Abbas yang mengklaim hanya paham Ahlussunnah Waljamaah yang benar, paham selainnya dianggap kafir atau sesat. Bagi Harun Nasution semua aliran teologi tersebut baik Ahlussunnah Waljamaah maupun selainnya seperti Mu'tazilah juga merupakan teologi yang benar, tetap dalam Islam dan tidak kafir. Sebagaimana terlihat dalam ungkapannya:

> "…..Dalam masyarakat Islam pada umumnya, golongan yang menganut teologi liberal tegasnya Mu'tazilah, dianggap kafir dan keluar dari Islam……. Lain sebab (sebab lain, pen) yang membuat kaum Mu'tazilah dipandang kafir ialah karena biasanya yang dibaca dan diajarkan di kalangan umat Islam pada umumnya adalah buku-buku yang dikarang oleh teolog-teolog dari aliran Asy'ariyah dan Māturīdiyah ….. Pada hakekatnya semua aliran tersebut, tidaklah keluar dari Islam, tetapi tetap dalam Islam. Dengan demikian tiap orang bebas memilih salah satu dari aliran-aliran teologi tersebut, yaitu aliran mana yang sesuai dengan jiwa dan pendapatnya. Hal ini tidak obahnya pula dengan kebebasan tiap orang Islam memilih mazhab fikih mana yang sesuai dengan jiwa dan kecenderungannya. Disinilah kelihatan hikmat ucapan Nabi Muhammad SAW. "Perbedaan paham di kalangan umatku membawa Rahmat". Memang Rahmat besarlah kalau kaum terpelajar menjumpai dalam Islam aliran-aliran yang sesuai dengan jiwa dan pembawaannya, dan kalau pula kaum awam memperoleh dalamnya aliran-aliran yang dapat mengisi kebutuhan rohaninya".[662]

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa hal pokok yang ingin ditegaskan oleh Harun Nasution adalah; teologi di luar Ahlussunnah Waljamaah tidaklah kafir atau keluar dari Islam. Semua aliran teologi tersebut berdasarkan Al-Qur'an dan hadis. Hanya saja mereka berbeda dalam menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis tersebut. Karena itu bagi Harun Nasution, setiap Muslim bebas

[662] *Ibid*., 151-152.

memilih teologi yang sesuai dengan jiwa dan kecenderungannya, sama halnya dengan kebebasan setiap orang untuk memilih salah satu dari mazhab-mazhab fikih.

Pemikiran Harun Nasution tersebut merupakanrespon terhadap perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas terkait term Ahlussunnah Waljamaah. Namunrespon tersebut difokuskan kepada krtitik terhadap pemikiran Siradjuddin Abbas dan bersifat lebih moderat, karena tidak sepenuhnya pemikiran Siradjuddin Abbas dikritik oleh Harun Nasution. Terkait masksud term Ahlussunnah Waljamaah, Harun Nasution sependapat dengan Siradjuddin Abbas. Namun terkait klaim Siradjuddin Abbas bahwa hanya teologi Ahlussunnah Waljamaah saja yang benar, ditolak dan dikritik oleh Harun Nasution.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas telah melahirkanrespon dari masyarakat Muslim secara umum, baik dari kaum tradisionalis, reformis, maupun kaum moderat dari kalangan akademisi.respon tersebut tidak hanya dari Muslim Indonesia tetapi juga dari luar Indonesia. Hal ini menggambarkan bahwa perdebatan tersebut pada hakikatnya bukan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas saja, tetapi antara Kaum tradisionalis dan reformis, atau antara kelompok yang mendukung purifikasi Islam dan yang menolaknya.

D. Kontribusi (Nilai) terhadap Pemikiran Hadis

Perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam paham keagamaan khususnya dalam penggunaan dan pemahaman hadis (*al-iḥtijāj bi al-ḥadīṡ*), memberikan nilai atau kontribusi tersendiri dalam pemikiran hadis di Indonesia. Kontribusi tersebut berupa *Pertama*, terdapatnya model atau pola penggunaan hadis kaum reformis dan tradisionalis. *Kedua*, menimbulkan pemahaman hadis yang sektarian.

Terdapat dua ciri penggunaan hadis di kalangan reformis; *Pertama*, dalam kajian hadis kaum reformis menggunakan sistematika kajian yang didasarkan kepada Al-Qur'an dan hadis secara langsung. *Kedua*, dalam *istinbāṭ* hukum hanya menerima hadis sahih dan hasan, dan tidak menerima hadis daif dalam masalah apapun termasuk dalam *faḍāil al-'amāl*. Sebagaimana terlihat pada metode *istinbāt* Majelis Ulama (dewan Hisbah)

PERSIS[663] dan Majelis Tarjih Muhammadiyah.[664] Kesamaan sikap PERSIS dan Muhammadiyah terkait penggunaan hadis daif tidak lepas dari pengaruh pemikiran Ahmad Hassan. Karena sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Ahmad Hassan terlibat langsung dalam pengambilan hukum di PERSIS dan Muhammadiyah. Bahkan setelah Ahmad Hassan wafat, Muhammadiyah tetap berkolaborasi dengan PERSIS dalam kegiatan Majelis Tarjih. Karena itu wajar jika pemikiran hadis di Muhammadiyah dan PERSIS pada pertengahan abad XX memiliki kesamaan.

Sikap kaum reformis yang tegas terkait penggunaan hadis daif antara lain dapat terlihat dari penolakan PERSIS terhadap pengamalan hadis mengazankan bayi yang baru lahir.[665] Keputusan Majelis Ulama PERSIS tersebut memiliki kesamaan atau terpengaruh dengan pemikiran Ahmad

[663]Menurut Rafid Abbas, sejak dibentuknya Majelis Ulama PERSIS lembaga ini telah merumuskan langkah-langkah *istinbāṭ* hukum. Namun rumusan secara sistematis baru dilakukan pada tahun 1983 ketika akronim Majelis Ulama PERSIS bertransformasi menjadi Dewan Hisbah. Baik ketika masih bernama Majelis Ulama ataupun setelah menjadi Dewan Hisbah, pada rumusan tersebut (pada point yang ke empat) ditegaskankan bahwa terkait penggunaan hadis, PERSIS dalam *istinbāṭ* hukum hanya menggunakan hadis sahih dan hasan, tidak menggunakan hadis daif walau hal itu untuk *faḍāil al-'amāl*. Lebih lanjut lihat; Rafid Abbas, *Ijtihad Persatuan Islam*: *Telaah Atas Produk Ijtihad PERSIS 1996-2009*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 98. Prinsip tersebut tetap dipertahankan oleh PERSIS sampai sekarang. Lihat: Zae Nandang dkk, *Turuq Al-Istinbāṭ Metodologi Pengambilan Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam* (Bandung: PERSISPERS), 143.

[664]Pada tahun 1967 Majelis Tarjih Muhammadiyah mengeluarkan buku *Himpunan Putusan Tarjih (HPT)*. Dalam buku tersebut antara lain dijelaskan bahwa sumber hukum Majelis Tarjih Muhammadiyah adalah Al-Qur'an dan hadis Sahih. (tidak menggunakan hadis daif) dengan rincian penjelasan sebagai berikut; Hadis *mauqūf* tidak dapat dijadikan hujah, kecuali yang termasuk hukum *marfū'*(ada indikasi ke-*marfū'*-annya kepada Rasulullah), hadis *mursal tābi'ī* tidak dapat dijadikan hujah kecuali apabila hadis tersebut terdapat *qarīnah* yang menunjukkan ketersambungannya, *mursal ṣaḥābī* dapat dijadikan hujah apabila terdapat *qarīnah* yang menunjukkan kebersambungannya. Adapun hadis daif yang saling menguatkan satu sama lainnya tidak dapat dijadikan hujah kecuali apabila banyak jalurnya dan terdapat padanya *qarīnah* yang menunjukkan ketetapan asalnya dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis yang sahih. Lihat: Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1967), 300-301. Prinsip ini tetap dipertahankan oleh Majelis Tarjih sampai akhir abad XX. Evolusi pemikiran atau perubahan *manhaj* baru terjadi pada Munas tahun 2000 di Jakarta, Muhammadiyah memodifikasi *manhaj*-nya dari hadis sahih menjadi sunnah *maqbūlah*, yang mencakup hadis sahih dan hasan. Lebih lanjut lihat; Ramli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2016), 51.

[665]Abdul Qadir Hassan (pengurus Majelis Ulama PERSIS) mengeluarkan keputusan tidak menerima penggunaan hadis daif untuk masalah apapun termasuk untuk hal yang sunnah atau *faḍail*. Hal ini antara lain terlihat dari penolakannya terhadap hadis riwayat Abū Dāwūd yang menjelaskan bahwa Rasulullah mengazankan cucunya al-Hasan bin Ali ketika baru dilahirkan oleh Fatimah. Setelah melalui pembahasan yang panjang Abdul Qadir Hassan menyimpulkan/memutuskan bahwa hadis tersebut daif tidak boleh diamalkan. Mengazankan bayi yang baru lahir tidak dicontoh oleh Rasulullah karena itu hukum melakukannya adalah bidah. Lebih lanjut lihat: Hassan, *Ilmu Muṣṭalāḥ al-Ḥadiṡ*, 220-221, 420-422.

Hassan sebelumnya.[666] Selain itu juga terlihat dari Hasil Putusan Tarjih Muhammadiyah pada tahun 1967 tentang hadis membaca surat Yāsīn di depan mayat.[667] Penggunaan hadis di kalangan reformis tersebut dilatarbelakangi oleh semangat ijtihad, usaha maksimal untuk mengembalikan pengamalan umat kepada tuntunan Al-Qur'an dan sunnah. Bagi kelompok ini mereka tidak terikat kepada mazhab manapun. Mereka hanya terikat kepada petunjuk Al-Qur'an dan sunnah. Karena itu hukum-hukum yang dihasilkan oleh Himpunan Majelis Tarjih (HPT) atau Dewan Hisbah PERSIS disertai dalil Al-Qur'an dan hadis.

Berbeda dengan kaum reformis, kaum tradisionalis justru memperkuat atau mempertahankan pola bermazhab yang sudah lama mereka lakukan. Pola ini dalam pengambilan hukum pada umumnya menggunakan metode *'ibārah*, mengikuti (mencantumkan) pendapat mazhab atau ulama yang terdapat dalam kitab *mu'tabarah* yang sesuai dengan akidah Ahlussunnah Waljamaah. karena itu *manhaj* hukum organisasi kaum tradisionalis seperti NU, PERTI, Jam'iyatul Wasliyah "tidak membutuhkan" penelusuran terhadap keabsahan dalil pendapatnya, bahkan hasil keputusan hukum yang diputuskan dalam berbagai mu'tamar jarang disertai dalil ayat atau hadis Nabi saw.[668] Hal ini bukan berarti kelompok tradisionalis tidak menggunakan hadis, kaum tradisionalis tetap menggunakan hadis dalam *istinbāt* hukumnya, hanya saja tidak secara langsung. Keabsahan dalil dari suatu hadis mengikut kepada pendapat ulama yang *qoul*-nya dijadikan sumber tersebut. Terkecuali jika pengambilan hukum tersebut mengambil pola *manhajī* seperti yang terjadi dalam *Baḥṡ al-Masāil* NU[669] yakni langsung menggunakan dalil Al-Qur'an

[666]Lihat: Hassan, *Soal-Jawab*, vol. 2, 735-737.

[667]Menurut pandangan Majelis Tarjih Muhammadiyah, hadis-hadis yang menyebutkan anjuran membaca surat Yāsīn kepada orang yang hampir wafat berkualitas daif, tidak ada dalilnya yang sahih. Karena itu Majelis Tarjih Muhammadiyah tidak merekomendasikan warganya untuk mengamalkannya. Lihat: Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih*, 235.

[668]Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis*, 58-59.

[669]*Baḥṡ al-Masāil* NU memiliki tiga jenjang metode; 1) metode *qowlī*, yakni mengikuti pendapat-pendapat yang sudah jadi dalam kitab *mu'tabar* dari lingkungan mazhab tertentu 2) metode *ilhāqī* yakni menyamakan hukum dari suatu masalah yang belum ada (belum ditemukan dalam kitab sebelumnya) dengan hukum serupa yang sudah ada hukumnya dalam suatu kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah ada) 3) metode *manhajī* yakni mendasarkan jawaban dari suatu hukum dengan mula-mula pada Al-Qur'an, hadis dan begitu seterusnya sampailah pada kaidah *fiqhiyah*. Diantara contoh dari penggunaan metode *manhajī* ini adalah keputusan Muktamar NU 1 di Surabaya tanggal 13 Rabi' al-Ṣanī 1345 H/21 Oktober 1926 tentang hukum bersedekah untuk orang yang sudah wafat. Keputusan tersebut menetapkan bahwa bersedekah untuk orang yang sudah wafat dibolehkan dan pahalanya sampai kepada mayit. Pendapat ini didasarkan kepada hadis yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bab *al-Janāiz* yang menyebutkan kebolehan *badal* sedekah. Keputusan tersebut dikategorikan mengambil

atau hadis karena hukum dari suatu permasalahan tidak ditemukan dalam kitab-kitab *mu'tabar*.

Namun demikian, penggunaan hadis di kalangan tradisionalis pada umumnya mengikuti kerangka berpikir para ulama mazhab Syafi'i seperti Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī dan An-Nawāwī yang berpendapat bahwa hadis daif tidak boleh digunakan dalam menetapkan hukum halal dan haram, hadis daif hanya dibolehkan dalam hal *faḍāil al-'amāl, mawā'iẓ, targīb wa tarhīb* dengan persyaratan yang telah ditetapkan oleh kedua imam tersebut, sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya. Hal tersebut tergambar pada pandangan ulama NU,[670] dan PERTI[671] tentang kehujahan hadis.

Sikap NU dan PERTI terhadap penggunaan hadis daif tersebut, sangat berbeda dengan kaum reformis seperti Muhammadiyah yang hanya menerima hadis daif dengan syarat banyak periwayatannya, terdapat *qarīnah* (indikasi) yang dapat dijadikan hujah, dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis sahih. Sikap NU dan PERTI tersebut lebih berbeda lagi dengan sikap PERSIS yang sama sekali tidak menerima hadis daif.

---

metode *manhajī* karena langsung merujuk pada hadis yang merupakan dalil yang dipergunakan oleh imam mazhab empat setelah Al-Qur'an. Lebih lanjut lihat: Ahmad Muhtadi Anshor, *Bahth Al-Masail Nahdlatul Ulama* (Yogyakarta: Teras, 2012), 83-91. Temuan ini sekaligus menunjukkan bahwa kaum tradisionalis dalam menetapkan hukum halal dan haram/kebolehan atau larangan tetap menggunakan hadis sahih. Dalam pandangan kaum tradisionalis hadis daif hanya boleh digunakan dalam *faḍail al-'amāl*.

[670]Kegiatan *Baḥṡ al-Masāil* pertama dilaksanakan pada tahun 1926 beberapa bulan setelah berdirinya NU, namun secara resmi Lajnah *Baḥṡ al-Masāil* baru dibentuk pada Muktamar XXVIII di Yogyakarta tahun 1989. Sejak awal, kegiatan *Baḥṡ al-Masāil* NU dalam *istinbāṭ* hukumnya mengikuti atau menggunakan pola bermazhab. Lebih lanjut Lihat: Anshor, *Bahth Al-Masail*, 73-75. Namun demikian, terkait dengan penggunaan hadis, pada umumnya para ulama NU berpendapat bahwa hadis daif tidak boleh dijadikan hujah dalam hukum (halal dan haram). Hadis daif boleh digunakan sebagai dalil beramal sejauh hadis-hadis tersebut mengandung *fadāil al-'amāl* dengan persyaratan seperti yang telah ditetapkan oleh Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī dan An-Nawāwī. Karena itu Fikih NU sangat kaya dengan amalan yang dianjurkan. Di samping itu, ulama NU mengakui adanya dua bentuk sunah yang diikuti, yakni Sunah Nabi dan Sunah Sahabat. Sunnah Nabi yakni perkataan, perbuatan, dan *taqrīr* Nabi. Sunnah Nabi tersebut merupakan sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Adapun Sunnah sahabat adalah pendapat atau amalan sahabat yang tidak mendapat bantahan dari sahabat lain. Amalan tersebut diyakni bersumber dari atau diperoleh dari Nabi atau merupakan ijtihad sahabat sendiri. Lebih lanjut lihat hasil penelitian: Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis*, 56-57.

[671]Sebagaimana yang telah penulis paparkan sebelumnya, bahwa PERTI baik pada masa kepemimpinan Siradjuddin Abbas maupun setelahnya sangat konsisten dengan penggunan dan pemahaman hadis yang telah dirumuskan oleh Siradjuddin Abbas. Antara lain pendapat tersebut adalah kehujahan hadis daif dibolehkan dalam masalah *fadāil al-'a'māl* dengan persyaratan sama dengan pendapat para ulama NU yang telah penulis cantumkan sebelumnya.

Salah satu contoh penerimaan kaum tradisionalis terhadap penggunaan hadis daif untuk *faḍāil al-'amāl* antara lain terlihat dari kesepakatan ulama dan warga NU terhadap amaliah talkin mayyit sebagaimana yang dibahas secara detail oleh Tolchah Hasan.[672] Disamping itu, sebagaimana dijelaskan sebelumnya kaum tradisionalis mengakui dua bentuk sunah yang perlu diikuti yakni Sunah Nabi dan Sunah Sahabat (*khulafā' al-Rāsyidūn*).[673] Pengamatan penulis, pandangan seperti ini sudah lama diyakini dan diimplementasikan oleh kaum tradisionalis baik pada pertengahan abad XX maupun sekarang. Jika dicermati pandangan warga NU dan warga PERTI yang menggunakan sunah sahabat tersebut memiliki kesamaan dengan pendapat Siradjuddin Abbas sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada pembahasan sebelumnya.

Pemahaman hadis pada pertengahan abad XX merupakan pemahaman yang sektarian, yakni pemahaman yang disesuaikan untuk mendukung sekte atau mazhab masing-masing. Sektarian tersebut terjadi antara kelompok tradisionalis yang mengikat diri dengan paham Ahlussunnah Waljamaah (teologi Asy'ariyah atau Māturīdiyah dan fikih salah satu dari mazhab yang empat) dengan kelompok reformis yang tidak terikat dengan madzhab atau teologi tertentu. Paham keagamaan berpengaruh kepada kepada pemilihan dalil hadis dan metode pemahaman. Penggunaan dan pemahaman terhadap suatu hadis tidak netral, syarat dengan kepentingan untuk mendukung paham keagamaan masing-masing.

---

[672]Menurut Tochah Hasan, warga Nahdiyin sedari awal menerima dan mengamalkan tradisi talkin. Menurutnya hadis kebolehan talkin mayit di atas kubur diriwayatkan oleh Aṭ-Ṭabrānī dari sahabat Abū Umāmah. Walaupun hadis tersebut daif tetapi warga NU menerimanya karena kandungan dan substansi hadis tersebut didukung oleh hadis-hadis lain dan diakui kesunnahan atau kebolehannya oleh imam mazhab seperti mazhab Syafi'i, Aḥmad bin Ḥanbal dan pendapat Ibnu Taimiyah. Lebih lanjut lihat: Muhammad Tholhah Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2015), 222, 227-231.

[673]Menurut Ahmad Muhtadi Anshor; antara lain ulama NU yang berpandangan demikian adalah Achmad Siddiq menurutnya; Al-Qur'an dan sunah sebagai sumber ajaran islam harus dipelajari dan dipahami melalui jalur-jalur dan saluran yang dapat dipertanggungjawabkan kemurniannya, yakni *khulafā' al-Rāsyidūn* yang merupakan tokoh yang paling dekat dengan Rasulullah. Lihat: Anshor, *Bahth Al-Masail*, 64. Implementasi lebih detail terlihat dari pandangan warga PERTI ketika memahami hadis tentang pernyataan 'Āisyah bahwa Nabi saw. melaksanakan shalat malam di bulan Ramadan sebanyak sebelas rakaat. Menurut Alaidin Koto, bagi warga PERTI hadis 'Āisyah tersebut sebenarnya menjelaskan shalat tahajud dan witir dibelakangnya bukan shalat tarawih. Sebab dalam hadis tersebut dinyatakan shalat Nabi di bulan Ramadan dan diluar Ramadan. Kesimpulannya karena tidak ada *naṣ* yang pasti tentang tentang jumlah rakaat shalat tarawih maka jalan terbaik adalah mengikuti sunah Umar bin Khaṭṭāb yang menetapkan shalat tarawih sebanyak 23 Rakaat. Lebih lanjut lihat: Alaidin Koto dkk, *Sejarah Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah di Pentas Nasional*, (Jakarta: Tarbiyah Press, 2006), 160-162.

Perbedaan model penggunaan dan pemahaman hadis antara faksi tradisionalis dan reformis sebagaimana yang telah diwakili oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas, berimplikasi pada munculnya perbedaan paham dan tradisi keagamaan masyarakat Muslim Indonesia pada pertengahan abad XX. Perbedaan tersebut menjelma menjadi perdebatan yang *truth claim*.

Jika dikaitkan dengan diskursus global saat ini yang multikultural pemahaman dan mazhab, perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas ada yang masih relevan dan ada yang sudah tidak relevan lagi. Terkait yang masih relevan adalah bentuk perdebatan yang mengambil pola perdebatan intelektual dengan menggunakan pena, karya atau tulisan, bukan perang fisik atau adu jotos. Jika dicermati, perdebatan Ahmad Hassan dan Siaradjuddin Abbas merupakan perang dingin yang tidak diumumkan. Perang tersebut berbeda dengan perang Paderi pada akhir abad ke-19. Jika perang Paderi adalah perang fisik dan adu jotos antara ulama dan kaum adat, maka perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan perang pena atau tulisan dalam berbagai karya mereka baik berupa majalah maupun buku. Perdebatan dalam bentuk seperti ini menurut penulis perlu dibudayakan, yakni menyampaikan pemahaman dan ketidaksetujuan terhadap pemahaman melalui tulisan atau media.

Adapun yang tidak relevan lagi adalah sifat perdebatan yang sektarian atau *truth claim*. Menurut penulis sifat perdebatan seperti tersebut sudah tidak relevan dengan zaman sekarang. Karena pemahaman hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas yang "dikemas" dalam bentuk perdebatan tersebut terjadi pada konteks zaman di mana pertentangan antara kelompok Kaum Muda dan Kaum Tua sedemikian kuat. Pertentangan dan perebutan ideologi sangat mempengaruhi perdebatan tersebut. Karena itu, perbedaan pemahaman hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas tersebut harus dipandang sebagai *khilāfiyah* yang dapat ditoleransi. Untuk konteks sekarang, mempertentangkan kembali wacana-wacana tersebut secara *truth claim* sudah tidak relevan lagi, karena pemahaman hadis secara sektarian menghasilkan pemahaman yang tidak obyektif dan tidak dapat mengambil makna substansif (*maqaṣid asy-syarī'ah*) dari suatu hadis. Karena itu, penelitian ini merekomendasikan perlunya; *Pertama*, menggunakan pendekatan teologis dalam memahami hadis-hadis akidah, yakni meyakini atau membenarkan informasi yang diperoleh dari hadis walaupun masalah tersebut tidak dapat dijangkau dengan panca indra, akal, dan nalar manusia (masalah gaib).

Pendekatan teologis perlu dilakukan dalam memahami hadis-hadis yang berbicara tentang permasalahan *gaib* seperti hal ihwal alam *barzakh* (pertanyaan malaikat, kenikmatan dan azab kubur), *kiamat, mīzān, ḥisāb, syafā'ah, ṣirāṭ,* surga dan neraka. Pendekatan teologis juga perlu dilakukan dalam memahami hadis-hadis yang berbicara tentang hadis-hadis hukum yang kandungan *matan*-nya terkait dengan eskatologi, seperti hadis-hadis hadiah pahala yang menginformasikan bahwa orang yang berada di alam *barzakh* mendapat pahala atau manfaat dari amalan badal haji, puasa dan sedekah untuknya. Menurut penulis, sepanjang hadis-hadis tersebut sahih (diterima secara ilmu *muṣṭalāḥ al-ḥadīṡ*), maka informasi tersebut hendaklah diterima tanpa harus mempermasalahkan statusnya apakah *āḥād*, mutawatir, ataukah sesuai tidaknya dengan mazhab tertentu. Tawaran penulis terhadap pendekatan teologis dalam memahami hadis akidah dilatarbelakangi karena dari beberapa pemikiran tokoh yang teorinya penulis gunakan dalam penelitian ini antara lain Ṣalāḥuddīn Al-Idlibī lebih menekankan aspek otentisitas hadis (kritik *matan*), tidak menawarkan pendekatan teologis.

Kedua, perlu menggunakan metode analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analiysis*) pendekatan sejarah (*Historical Aproach*) dalam memahami teks pemahaman hadis seorang tokoh. Tawaran penulis terhadap metode ini berpijak dari konsep yang dikeluarkan oleh Wodak.[674] Metode ini menurut penulis perlu diterapkan dalam memahami teks atau wacana pemahaman hadis yang dikeluarkan oleh seorang tokoh, yakni mempelajari teks pemahaman hadis dengan cara menganalisis secara kritis penggunaan bahasa pada teks kemudian memperhatikan makna di balik teks dengan mempelajari konteks sejarah, politik ekonomi dan sosiologis yang mengitari kehidupan pemikir tersebut sehingga dapat diketahui ideologi atau mazhab yang menopang pada teks tersebut.

Setelah melakukan analisis wacana kritis, maka diharapkan dapat melakukan upaya komparasi atau perbandingan pemahaman hadis dari tokoh yang diteliti tersebut dengan pemahaman tokoh, mazhab atau kelompk lain (*muqāranat al- fahmi*), kemudian menyimpulkan pemahaman (*natījat al-fahmi*) dengan tetap mentoleransi (tasamuh) pemahaman lain yang berbeda. Penerapan metode ini diharapkan dapat menumbuhkan;

[674] Ruth Wodak mengembangkan konsep *Discourse Historical Aproach* yakni pendekatan wacana yang mendasarkan pada sejarah. Metode ini menurut Wodak berusaha melacak keberadaan ideologi dengan menganalisis penggunaan bahasa (pada teks) dan melihat konteks sejarah. Menurut Wodak, konteks sejarah sangat diperlukan dalam menafsirkan teks/wacana. Lebih lanjut lihat: Haryatmoko, *Critical Discourse Analiysis (Analisis Wacana Kritis)*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2017), 147-150.

Pertama, sikap toleransi terhadap perbedaan pemahaman hadis, sepanjang perbedaan tersebut dalam wilayah *Majāl al-Ikhtilāf* (wilayah perbedaan pemahaman). *Kedua*, pemahaman hadis yang moderat (*tawāsuṭ*) yang tidak memihak ke salah satu mazhab atau ideologi (*ta'aṣṣub*). Pemahaman hadis yang *tawāsuṭ* sangat diperlukan di era sekarang ini sebagai solusi dari mulai marak munculnya paham keagamaan yang cenderung mengarah ke sikap *ta'aṣṣub* (fantisme), *takfīr* (suka mengkafirkan), *rādd al-gair* (menolak eksistensi kelompok lain), *karāhiyat al-gair* (membenci golongan lain).

Bab 6

PENUTUP

Dari pembahasan yang telah dijelaskan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, perbedaan sikap dalam merespons ide-ide pembaharuan Islam dari Timur Tengah, telah membelah umat Islam Indonesia menjadi Kaum Tua dan Kaum Muda. Faktor inilah yang menyebabkan timbulnya perubahan dan keragaman paham keagamaan serta kontestasi lokal (*local contestation*) di Indonesia sejak awal abad XX. Pada pertengahan abad XX Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan pelanjut kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda tersebut melalui melalui sarana organisasi dan penerbitan (tulisan) yang dalam pembahasannya menggunakan hadis. Sebagai kaderisasi Kaum Tua dan Kaum Muda, kedua ulama ini memiliki perbedaan dalam paham dan tradisi keagamaan yang berlanjut pada perbedaan dalam penggunaan dan pemahaman hadis. Perbedaan tersebut menjelma menjadi perdebatan dalam buku atau karya-karya mereka.

Kedua, terjadi perbedaan antara Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam menggunakan dan memahami hadis tentang tawasul, bidah, najis anjing, batal wudu jika menyentuh wanita, melafazkan *uṣallī*, Qunut Subuh, *rukhṣah* shalat Juma't pada hari raya, tempat pelaksanaa shalat '*īd*, talak tiga

secara sekaligus, riba, hadiah pahala (*badal* haji, sedekah dan puasa) dan hadis talkin. Perbedaan tersebut berupa perbedaan argumentasi kehujahan dari hadis-hadis yang digunakan tersebut. Secara metodologis, perbedaan tersebut disebabkan karena; 1) berbeda sistematika pembahasan hadis 2) berbeda tentang keabsahan dalil hadis 3) berbeda penemuan dalil hadis 4) berbeda tentang kesahihan *sanad* dan *matan* 5) berbeda prinsip tentang kehujahan hadis daif dan 6) berbeda metode pemahaman.

Terkait dengan perbedaan keabsahan dan penemuan dalil hadis, paham keagamaan dari masing-masing kedua ulama sangat menentukan pemilihan dan penemuan dalil hadis. Dalil yang digunakan dan dipilih tersebut tidak netral, syarat dengan kepentingan untuk mempertahankan paham keagamaan masing-masing. Terkait dengan perbedaan kesahihan *sanad, matan* dan metode pemahaman hadis, Ahmad Hassan dan Siradjudin Abbas sama-sama menggunakan motede kritik *sanad* dan *matan*. Hanya saja penggunaan metode kritik *sanad* dan *matan* tidak selalu bersamaan dilakukan terhadap hadis yang sama, tergantung pada kepentingan dan kecenderungan pemahaman masing-masing. Pada hadis-hadis topik tertentu, Ahmad Hassan kadang-kadang menggunakan kritik *sanad* sementara Abbas lebih ke fokus ke pemahaman *matan* hadis, begitu juga sebaliknya. Hanya saja dalam melakukan kritik *sanad*, Ahmad Hassan dapat dikatakan termasuk kelompok yang *mutasyaddid* (ketat) dalam menilai perawi. Hassan langsung menolak perawi yang terkena *jarḥ* walaupun ada ulama yang men-*ta'dīl*-nya, dalam kasus ini Hassan mendahulukan *jarḥ* dari pada *ta'dīl*. Sedangkan Siradjuddin Abbas terkesan *mutasahhil* (longgar) dan menerima perawi yang terkena *jarḥ* sepanjang tidak berat (daif ringan). Hal ini terlihat pada penerimaan Siradjuddin Abbas terhadap hadis talkin.

Namun demikian, prinsip tersebut tidak konsisten diterapkan oleh kedua ulama ini. Ahmad Hassan memang anti dengan hadis daif, tetapi hal itu dilakukan apabila hadis daif tersebut mendukung amaliah Kaum Tua. Jika hadis daif tersebut mendukung amaliah Kaum Muda maka Ahmad Hassan menerimanya atau bersikap longgar, sebagaimana antara lain terlihat dalam memahami hadis hadiah pahala ia menggunakan hadis daif untuk menolak hadis sahih. Begitu juga dengan Siradjuddin Abbas, tidak selamanya ia *mutasahhil*, terhadap hadis-hadis yang mendukung amaliah Kaum Muda Abbas bersikap *mutasyaddid* dalam menilai perawi, dalam arti menolak hadis yang perawinya terkena *jarḥ* walaupun terdapat kritikus yang menilai *ta'dīl*. Sebagaimana antara lain terlihat dalam memahami hadis *rukhṣah* shalat Juma't pada hari raya. Karena itu terhadap topik-topik tertentu, Ahmad Hassan dan

Siradjuddin Abbas berbeda tentang kesahihan suatu hadis (saling mendaifkan hadis) sebagaimana antara lain terlihat ketika kedua ulama ini menggunakan hadis-hadis tentang Qunut Subuh dan talak tiga secara sekaligus.

Ketika melakukan kritik *matan*, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas menggunakan metode konfirmasi dengan ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis terkait. Apabila hadis yang dibahas tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an atau hadis yang lebih kuat, maka kedua ulama ini lebih mendahulukan Al-Qur'an atau hadis yang lebih kuat tersebut. Hanya saja perbedaannya, Hassan sangat mudah menilai suatu hadis bertentangan dengan Al-Qur'an dan lebih mendahulukan metode tarjiḥ dalam penyelesaiannya, sehingga banyak hadis-hadis yang tidak diamalkan. Lain halnya dengan Siradjuddin Abbas, ia lebih mengedepankan *al-Jam'u* atau kompromi, tidak terburu-terburu menilai suatu hadis bertentangan dengan Al-Qur'an. Abbas cenderung terlebih dahulu mengaitkan hadis tersebut dengan Al-Qur'an dan hadis-hadis terkait yang mendukung pemahaman. Hal ini antara lain terlihat pada pemahaman kedua ulama ini tentang hadis hadiah pahala. Ahmad Hassan memandang hadis hadiah pahala bertentangan dengan Al-Qur'an dan ia menolak semua bentuk penyelesaian. Sementara Siradjuddin Abbas berusaha mencari penyelesaian dengan menggunakan metode *nāsikh al-mansūkh*, *al-jam'u* (kompromi) dan memahami hadis tersebut dengan pendekatan korelatif terhadap hadis-hadis lain.

Terhadap hadis yang disepakati kedaifannya, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda prinsip tentang kehujahan (penggunaan) hadis daif tersebut. Ahmad Hassan menolak penggunaan hadis daif untuk masalah apapun, sedangkan Siradjuddin Abbas hanya menerima hadis daif dalam masalah *faḍāil al-'amāl* sebagaimana terlihat ketika kedua ulama ini menggunakan dan memahami hadis talkin.

Terhadap hadis-hadis yang disepakati kesahihannya, Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama menggunakan analisis teks (*matan*) atau mencari makna substansif dari maksud hadis tersebut dengan mengkorelasikannya dengan riwayat-riwayat lain. Hanya saja perbedaannya terletak pada genesis atau keterpengaruhan pemahaman yang disesuaikan dengan mazhab atau ideologi masing-masing.

Genesis pemahaman hadis Ahmad Hassan banyak terpengaruh dengan para pembaharu seperti Muḥammad Abduh, Ibnu Taimiyah, Asy-Syāṭibī, para teolog Mu'tazilah, dan para *fuqahā*' non Syafi'i seperti Imam Abū Ḥanīfah, Aṣ-Ṣan'ānī, dan Sayyid Sabiq. Sedangkan genesis pemahaman Siradjuddin Abbas terpengaruh dengan ulama-ulama Ahlussunah Waljamaah yang bermazhab

Syafi'i seperti An-Nawāwī, Zainī Dakhlān, As-Suyūṭī, al-Qosṭalānī, Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī, Imam Asy-Syāfi'ī dan lain-lain.

Terjadinya perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penggunaan dan pemahaman hadis, tidak hanya disebabkan karena perbedaan metodologi (sistematika pembahasan, argumentasi kehujahan, metode) dan genesis pemahaman, tetapi juga dipengaruhi oleh faktor sosiologis berikut; 1) pelanjut kontestasi Kaum Tua dan Kaum Muda 2) isu taklid, mazhab, ijtihad, *ittibā'* (Status Quo Mazhab Syafi'i. 3) terancamnya eksistensi paham Ahlussunnah Waljama'ah (teologi Asy'ariyah dan Mazhab Syafi'i 4) terancamnya adat dan tradisi keagamaan 5) situasi politik, sosial dan ekonomi 6) perbedaan intelektual dan 7) kondisi psikologis.

Teks atau pemikiran (pemahaman) hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sangat dipengaruhi oleh konteks historis atau sosiologis di atas. Kondisi sosio historis tersebut "memaksa" kedua ulama ini untuk mempertahankan eksistensi atau indentitas kelompok masing-masing. Ahmad Hassan berkeinginan melaksanakan "visi misi" Kaum Muda yakni kembali kepada Al-Qur'an dan hadis memberantas bidah takhayul dan khurafat, menolak taklid, mengembangkan ijtihad dan menolak keterikatan dengan mazhab. Sedangkan Siradjuddin Abbas berkeinginan mempertahankan paham Kaum Tua (Ahlussunah Waljamaah teologi Asy'ariyah dan fikih mazhab Syāfi'ī) karena pada zamannya begitu gencar "serangan-serangan" terhadap amalan Kaum Tua tersebut.

Ketiga, perbedaan dan perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas berimplikasi terhadap pemikiran keagamaan di Indonesia; munculnyarespon dari kaum reformis, tradisionalis dan kaum moderat (reformis-tradisonalis). Secara umumrespon kaum reformis terlihat dari semakin "radikalnya" Kaum Muda pada pertengahan abad XX untuk menolak, minimal tidak mengikuti paham dan tradisi keagamaan Kaum Tua. Secara khusus terlihat dari; 1) terjadinya ortodoksi pemikiran hadis pada lembaga PERSIS 2) apresiasi Muhammadiyah terhadap perkembangan studi hadis di PERSIS. Sedangkanrespon dari kaum tradisionalis, secara umum terlihat dari Kaum Tua mendapat penguatan, pedoman dan legalitas dalam mengamalkan ajaran Ahlussunnah Waljamaah, mazhab Syafi'i dan tradisi keagamaan pada pertengahan abad XX. Hal ini terlihat dari munculnya beberapa masyarakat muslim yang meminta Siradjuddin Abbas untuk menerbitkan kembali beberapa pemahaman hadis yang diperdebatkan sebelumnya. Secara khususrespon kaum tradisionalis tersebut terlihat dari 1) terjadinya tradisionalisasi pemikiran hadis pada PERTI 2) apresiasi NU

terhadap karya-karya Siradjuddin Abbas 3) publikasi Karya-karya Siradjuddin Abbas di Malaysia.respon dari kaum moderat (reformis–tradisionalis) antara lain muncul dari Hasbie Ash Shiddiqy, Sulaiman Rasjid dan Harun Nasution. Sulaiman Rasjid memperkuat pemahaman hadis Ahmad Hassan dengan mengkritik tradisi hadiah pahala di kalangan kaum tradisionalis. Hasbie Ash Shiddiqy menawarkan jalan tengah antara kaum reformis dan tradisionalis terkait penggunaan dan pemahaman hadis hadiah pahala. Sedangkan Harun Nasution mengkritik Siradjuddin Abbas dengan memberi penegasan tentang term Ahlussunnah Waljamaah.

Terjadinya implikasi ataurespon tersebut disebabkan karena perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas juga merupakan perdebatan kaum tradisionalis dan reformis, atau antara kelompok yang mendukung purifikasi Islam dan yang menolaknya. Di samping itu, pemikiran atau pemahaman hadis Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sangat mempengaruhi pemikiran masyarakat di bawahnya, terutama organisasi PERSIS dan PERTI yang mereka pimpin.

Dari hal-hal yang disebutkan di atas, dapat ditegaskan bahwa pemahaman hadis di Indonesia pada pertengahan abad XX merupakan pemahaman yang sektarian antara Islam tradisionalis (Kaum Tua) dan Islam reformis (Kaum Muda) yang diperdebatkan secara *truth claim* untuk mendukung ideologi kelompok masing-masing. Ideologi tersebut berupa *mażhabiah* (kewajiban bermazhab) dan *lā mażhabiyah* (tidak terikat dengan mazhab). Kedua kelompok ini memperebutkan penggunaan dan metode pemahaman hadis sebagaimana yang telah diwakili oleh Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas. Tesis tersebut dibangun atas dasar temuan bahwa perdebatan Ahmad Hassan dan Siradjuddin Abbas sangat dipengaruhi oleh faktor sosiologis atau sosio historis Islam Indonesia pada waktu itu.

Perbedaan dan perdebatan tersebut telah memberikan nilai tersendiri dalam perkembangan pemikiran hadis; *Pertama*, terbentuknya pola penggunaan dan pemahaman hadis reformis dan tradisionalis. *Kedua*, menimbulkan pemahaman hadis yang sektarian. Namun penggunaan dan pemahaman hadis secara sektarian tidak relevan lagi dilakukan saat ini, karena pemahaman yang demikian tidak obyektif dan tidak dapat mengambil makna substansif (*maqaṣid asy-syarī'ah*) dari suatu hadis.

LAMPIRAN I

TEKS HADIS SECARA LENGKAP DAN *TAKHRĪJ*-NYA[675]

1. Hadis Tawasul

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ ثُمَامَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ إِذَا قَحَطُوا اسْتَسْقَى بِالْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا قَالَ فَيُسْقَوْنَ

(Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada kitab *al-Istisqā'* bab *Suāl an-Nās al-Imām al-Istisqā' Iżā Qaḥṭū*, nomor hadis: 954, dari sahabat Anas secara *mauqūf* dengan ranji *sanad* sebagai berikut:

Rasulullah
↓
'Umar bin al-Khaṭṭāb
↓
Anas
↓
Ṡumāmah bin 'Abdillah bin Anas
↓
Abī 'Abdullah bin al-Muṡanna
↓
Muḥammad bin 'Abdillah al-Anṣarī
↓
Al-Ḥasan bin Muḥammad
↓
al-Bukhārī

*Secara umum penelusuran *takhrīj al-ḥadīṡ* dilakukan berdasarkan bantuan aplikasi Lidwa Pusaka i-Software- kitab 9 Imam Hadits. Sebagian lainnya dilakukan dengan menelusuri secara langsung pada kitab-kitab *Rijāl al-Ḥadīṡ*.

Penelusuran penulis menemukan bahwa *sanad* hadis tersebut berkualitas sahih; *muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh para kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ* adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tercantum dalam kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* nomor: 3434).

2. Hadis Bid'ah

2.1. Hadis Riawayat Muslim

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ جَمِيعًا عَنْ أَبِي عَامِرٍ قَالَ عَبْدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ سَأَلْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ رَجُلٍ لَهُ ثَلاَثَةُ مَسَاكِنَ فَأَوْصَى بِثُلُثِ كُلِّ مَسْكَنٍ مِنْهَا قَالَ يُجْمَعُ ذَلِكَ كُلُّهُ فِي مَسْكَنٍ وَاحِدٍ ثُمَّ قَالَ أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ.

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada kitab *al-Aqḍiyah bab Naqḍ al-Aḥkām al-Bāṭilah* nomor: 3243, dari sahabat 'Āisyah secara *marfū'* kepada Rasulullah dengan *sanad* yang sahih; *sanad*-nya *muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh para kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ,* adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tercantum dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor: 2499. *Sunan Abī Dāwud* nomor: 3990, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 23975, 24298, dan *Sunan Ibnu Mājah* nomor:14).

2.2. Hadis Riwayat Abū Dāwūd

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا ثَوْرُ بْنُ يَزِيدَ، قَالَ: حَدَّثَنِي خَالِدُ بْنُ مَعْدَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرٍو السُّلَمِيُّ، وَحُجْرُ بْنُ حُجْرٍ، قَالاَ: أَتَيْنَا الْعِرْبَاضَ بْنَ سَارِيَةَ، وَهُوَ مِمَّنْ نَزَلَ فِيهِ {وَلاَ عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لاَ أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ} فَسَلَّمْنَا، وَقُلْنَا: أَتَيْنَاكَ زَائِرِينَ وَعَائِدِينَ وَمُقْتَبِسِينَ، فَقَالَ الْعِرْبَاضُ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ذَاتَ يَوْمٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ . فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا ؟ فَقَالَ أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلاَفًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ.

(Hadis Ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *Sunan Abī Dāwud* pada Kitab *as-Sunnah*, bab *Fī Luzūm as-Sunnah*, nomor hadis 3991, dari sahabat al-'Irbāḍ secara *marfū'* kepada Rasulullah. Tabiin yang menerima hadis tersebut dari 'Irbāḍ terdapat dua jalur sebagai berikut:

Jalur 1:

Rasulullah
↓
‘Irbāḍ bin Sāriyah
↓
Abdurrahman bin Umar Assulamī
↓
Khālid bin Ma’dān
↓
Ṡaur bin Yazīd
↓
Al-Walīd bin Muslim
↓
Aḥmad bin Ḥanbal
↓
Abū Dāwūd.

Sanad jalur (1) ini sahih; *muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh kritikus dengan penilaian *ṡiqqah*.

Jalur 2:

Rasulullah
↓
‘Irbād bin Sāriyah
↓
Ḥujru bin Ḥujrin
↓
Khālid bin Ma’dān
↓
Ṡaur bin Yazīd
↓
Al-Walīd bin Muslim
↓
Aḥmad bin Ḥanbal
↓
Abū Dāwūd.

Sanad jalur (2) ini *muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh para kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ* adil dan *ḍābiṭ*, walaupun perawi yang bernama Ḥujru bin Ḥujrin dinilai tidak dikenal oleh Ibnu Qaṭṭān, namun kritikus yang lain menilainya *ṡiqqah*. Dengan demikian, penulis berpendapat bahwa tidak ada penilaian *jarḥ* terhadap perawi Ḥujru bin Ḥujrin. Berdasarkan data-data tersebut, penulis meyimpulkan *sanad* hadis ini berkulitas sahih. Hadis tersebut juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 1651,1652, *Sunan Ibnu Mājah* nomor: 42, *Sunan At-Tirmiẓī* nomor; 2600)

2.3. Hadis Riwayat Muslim

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ وَأَبِي الضُّحَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هِلاَلٍ الْعَبْسِيِّ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ نَاسٌ مِنَ الأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَلَيْهِمُ الصُّوفُ فَرَأَى سُوءَ حَالِهِمْ قَدْ أَصَابَتْهُمْ حَاجَةٌ فَحَثَّ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ فَأَبْطَئُوا عَنْهُ حَتَّى رُئِيَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ - قَالَ - ثُمَّ إِنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ جَاءَ بِصُرَّةٍ مِنْ وَرِقٍ ثُمَّ جَاءَ آخَرُ ثُمَّ تَتَابَعُوا حَتَّى عُرِفَ السُّرُورُ فِي وَجْهِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « مَنْ سَنَّ فِي الإِسْلاَمِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلاَ يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَىْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الإِسْلاَمِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلاَ يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَىْءٌ ».

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada Kitab *al-'Ilm*, bab *Man Sanna Sunnatan Ḥasanatan*, nomor hadis 4830, dari sahabat Jarīr bin Abdullah secara *marfū'*. Penelusuran penulis menemukan *sanad* hadis ini sahih; *muttaṣil*, semua perawi yang tertulis dalam hadis ini dinilai oleh para kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ* adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 18367, 18387, 18404, *Sunan Ad-Dārimī* nomor: 511, *Sunan Ibnu Mājah* nomor 199, 203.)

2.4. Hadis Riwayat Abū Dāwūd

Lihat kembali hadis nomor 2.2 sebelumnya.

2.5. Hadis Riwayat At-Tirmiżī:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّارُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ رِبْعِيٍّ وَهُوَ ابْنُ حِرَاشٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اقْتَدُوا بِالَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَفِي الْبَاب عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

(Hadis ini diriwayatkan oleh Imam At-Tirmiżī dalam *Sunan At-Tirmiżī* pada kitab *al-Manāqib*, bab *Manāqib Abī Bakrin wa Umar*, nomor hadis: 3595, dari sahabat Hużaifah secara *marfū'*. Menurut Imam At-Tirmiżī *sanad* hadis ini berkualitas *ḥasan*. Penelusuran penulis menemukan *sanad* hadis ini *muttaṣil*, semua perawi dinilai adil dan *ḍābiṭ*, hanya saja terdapat seorang perawi yang bernama **al-Ḥasan bin Aṣ-Ṣabbaḥ al-Bazzār** sedikit kurang *ḍabīṭ*. Karena itu penulis juga menyimpulkan *sanad* hadis ini berstatus *ḥasan*. Hadis ini juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* antara lain pada nomor: 22161, 22189).

3. Hadis Najis Anjing

3.1. Hadis Riwayat al-Bukhārī

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا

(Hadis ini diriwayatkan al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada kitab *al-Wuḍū'* bab *Iżā Syariba al-Kalb Fī Inā' Aḥadikum*, nomor hadis: 167, dari sahabat Abū Hurairah secara *marfū'*. Penelusuran penulis menemukan *sanad* hadis ini berkualitas sahih; *sanad muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ* adil dan *ḍābiṭ*)

3.2. Hadis Riwayat Muslim

حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ أَخْبَرَنَا الأَعْمَشُ عَنْ أَبِي رَزِينٍ وَأَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مِرَارٍ ».

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada kitab *at-Ṭahārah* bab *al-Ḥukmu Wulūgu al-Kalb*, nomor hadis 418, dari sahabat Abū Hurairah secara *marfū'* dengan *sanad* yang sahih; *sanad muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ*, adil dan *ḍābiṭ*).

3.3. Hadis Riwayat Muslim

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُولَاهُنَّ بِالتُّرَابِ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada Kitab at-*Ṭahārah* bab *al-Ḥukmu Wulūgu al-Kalb*, nomor hadis 420, dari sahabat Abū Hurairah secara *marfū'* dengan *sanad* yang sahih; *sanad muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ* adil dan *ḍabīt*.)

Pada riwayat Muslim jalur yang lain terdapat perbedaan redaksi (riwayat *bi al-ma'na*):

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ ».

(Hadis tersebut diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada kitab *at-Ṭahārah* bab *al-Ḥukmu Wulūgu al-Kalb*, nomor hadis 419, dari sahabat Abū Hurairah secara *marfū'* dengan *sanad* yang sahih; *sanad muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ* adil dan *ḍābiṭ*)

4. Hadis Batal Wudu

4.1. Hadis Riwayat Mālik:

حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: قُبْلَةُ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ، وَجَسُّهَا بِيَدِهِ، مِنَ الْمُلاَمَسَةِ، فَمَنْ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ، أَوْ جَسَّهَا بِيَدِهِ، فَعَلَيْهِ الْوُضُوءُ.

(Hadis ini hanya diriwayatkaan oleh Imam Mālik dalam kitab *al-Muwaṭṭa'* pada *Kitab at-Ṭahārah*, Bab *al-Wuḍū' Min Qublat al-Rajul Imra'atahu*, nomor hadis: 87, dari sahabat 'Abdullah bin 'Umar, *mawqūf*. Penelusuran penulis menemukan *sanad* hadis ini berkualitas sahih; *sanad muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh kritikus dengan penilaian *ṡiqqaḥ,* adil dan *ḍābiṭ*.)

4.2. Hadis Riwayat Aḥmad

حدثنا وكيع ، حدثنا الأعمش ، عن حبيب بن أبي ثابت ، عن عروة بن الزبير ، عن عائشة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قبل بعض نسائه ، ثم خرج إلى الصلاة ، ولم يتوضأ قال عروة: قلت لها: من هي إلا أنت ؟ قالت: فضحكت.

(Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal dalam Kitab *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, pada *Musnad Hadīṡ Sayyidah 'Āisyah* r.a., nomor hadis 24584, dari sahabat 'Āisyah secara *marfū'* dengan jalur *sanad* sebagai berikut:

Rasulullah
↓
'Āisyah
↓
Urwah bin Az-Zubair
↓
Ḥabīb bin Abī Ṣābīt
↓
Al-'Amasy
↓
Wakī'
↓
Aḥmad bin Ḥanbal

Penelusuran penulis menemukan, semua perawi dalam *sanad* hadis ini dinilai *ṡiqqah* oleh para kritikus kecuali perawi yang bernama; *Pertama*, al-'Amasy yang memiliki nama asli Sulaiman bin Mihran. Pada umumnya para kritikus seperti al-'Ajili, an-Nasā'i, Yaḥya bin Ma'īn, Abū Hātim, Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī memberikan penilian *ṡiqqah* kepadanya. Hanya saja Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī memberikan penilaian ganda kepadanya berupa; *ṡiqqah*, *hafiẓ* tetapi *yudallis*.

Kedua, Habīb bin Abī Ṡābīt, dinilai oleh para kritikus telah terjadi kesalahan (informasi) dalam meriwayatkan hadis tersebut. Pendapat yang sahih mengatakan bahwa dalam menerima hadis tersebut Habīb bin Abī Ṡabīt sebenarnya menerima dari 'Urwah bin al-Muznī, bukan dari 'Urwah bin Az-Zubair. Lihat: Jamāl ad-Dīn Ibn al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓib al-Kamāl Fī Asmā' ar-Rijāl*, vol. 20. Bairūt: Muassasah ar-Risālah, 1992 M., 11. Sedangkan 'Urwah al-Muzni dinilai *majhūl* oleh para kritikus. Lihat *Mīẓān al-'Itidāl* vol. 3, 65. Berarti dalam hal ini Habīb bin Abī Ṡabīt telah melakukan *tadlīs* dalam meriwayatkan hadis tersebut. Dengan demikian penulis menyimpulkan *sanad* hadis Aḥmad bin Ḥanbal ini berkualitas daif).

4.3. Hadis Riwayat al-Bukhārī:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ كُنْتُ أَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرِجْلَايَ فِي قِبْلَتِهِ فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ فَإِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا قَالَتْ وَالْبُيُوتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ فِيهَا مَصَابِيحُ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada *kitab aṣ-Ṣalāh* bab *aṣ-Ṣalātu 'Ala al-Firāsyi*, nomor hadis: 483, dari sahabat 'Āisyah r.a. secara *marfū'* dengan *sanad* yang sahih; *sanad*-nya *muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*. Hadis ini juga tercantum dalam *Sunan Abī Dāwud* nomor: 612, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 23993, 24314, *al-Muwaṭṭa'* nomor: 238. *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor: 796, *Sunan An-Nasā'ī* nomor: 168).

5. Hadis *Tallafuẓ Uṣallī*

وحَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ بَكْرٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُلَبِّي بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ جَمِيعًا قَالَ بَكْرٌ فَحَدَّثْتُ بِذَلِكَ ابْنَ عُمَرَ فَقَالَ لَبَّى بِالْحَجِّ وَحْدَهُ فَلَقِيتُ أَنَسًا فَحَدَّثْتُهُ بِقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ فَقَالَ أَنَسٌ مَا تَعُدُّونَنَا إِلَّا صِبْيَانًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَبَّيْكَ عُمْرَةً وَحَجًّا

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada Kitab *al-Hajji* bab *Fī al-Ifrādi wa al-Qirāni bi al-Hajji wa al-'Umrati*, nomor hadis 2168, dari sahabat Anas secara *marfū'*. Penelusuran penulis menemukan semua perawi dalam *sanad* hadis ini dinilai *ṡiqqah* oleh para kritikus kecuali perawi yang bernama Humaid bin Abī Humaid. Pada umumnya para kritikus seperti al-'Ajili, An-Nasā'ī, Yaḥya bin Ma'īn, Ibnu Kharāsyī, Abū Ḥātim, Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī memberikan penilaian *ṡiqqah* kepadanya. Hanya saja Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī memberikan penilaian ganda kepadanya berupa; *ṡiqqah, ḥāfiẓ* dan *yudallis*. Dalam hal ini penulis memilih atau menggunakan teori *at-ta'ḍīl muqaddamun 'ala al-jarḥi* (mendahulukan penilaian *ta'dīl* dari pada *jarḥ*), mengingat Ibnu Ḥajar sendiri terlebih dahulu memberikan penilaian *ta'dīl* kepada perawi tersebut. Penelusuran penulis juga menemukan bahwa *sanad* hadis tersebut *muttaṣil* dari Muslim hingga Rasulullah. Dengan demikian penulis menyimpulkan *sanad* hadis Muslim ini berkualitas sahih; *muttaṣil*, perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābit*. Hadis tersebut juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* 12217, *Sunan An-Nasā'ī* 2681).

6. Hadis Qunut Subuh:

6.1. HR: Ad-Dāruqutnī :

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ بُهْلُولٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى (ح) وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ النَّيْسَابُورِيُّ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُوسُفَ السُّلَمِيُّ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ الرَّازِيُّ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَيْهِمْ، ثُمَّ تَرَكَهُ وَأَمَّا فِي الصُّبْحِ فَلَمْ يَزَلْ يَقْنُتُ حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا.لَفْظُ النَّيْسَابُورِيِّ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Ad-Dāruqutnī dalam *Sunan Ad-Dāraquṭnī* bab *Ṡifat al-Qunūt* dari sahabat Anas *marfū'* kepada Nabī. Hadis ini diperselisihkan kesahihannya. Karena pada *sanad*-nya terdapat perawi yang bernama Abū Ja'far Ar-rāzī yang diperselisihkan ke-*ḍābiṭ*-annya. Menurut Yūsuf al-Mizzī dalam Kitab *Tahẓib al-Kamāl*; para ulama

memberi penilaian yang berbeda terhadap Abū Ja'far Ar-Rāzī, sebagian kritikus men-*jarḥ*-nya dengan memberi penilaian *laisa biqawī fī al-ḥadīṡ*, sedangkan kritikus yang lain men-*t'adīl*-nya dengan penilaian *ṡiqqah* dan *ṣāliḥ fī al-ḥadīṡ*. Lihat: Jamal al-Din Ibn al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓib al-Kamāl Fī Asmā' ar-Rijāl*, vol. 33. Bairūt: Muassasah ar-Risālah, 1992 M., 192).

6.2. Hadis Riwayat At-Tirmiżī:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي يَا أَبَتِ إِنَّكَ قَدْ صَلَّيْتَ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ هَا هُنَا بِالْكُوفَةِ نَحْوًا مِنْ خَمْسِ سِنِينَ أَكَانُوا يَقْنُتُونَ قَالَ أَيْ بُنَيَّ مُحْدَثٌ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ و قَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ إِنْ قَنَتَ فِي الْفَجْرِ فَحَسَنٌ وَإِنْ لَمْ يَقْنُتْ فَحَسَنٌ وَاخْتَارَ أَنْ لَا يَقْنُتَ وَلَمْ يَرَ ابْنُ الْمُبَارَكِ الْقُنُوتَ فِي الْفَجْرِ قَالَ أَبُو عِيسَى وَأَبُو مَالِكٍ الْأَشْجَعِيُّ اسْمُهُ سَعْدُ بْنُ طَارِقِ بْنِ أَشْيَمَ حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ بِمَعْنَاهُ

(Hadis ini diriwayatkan oleh At-Tirmiżī dalam *Sunan At-Tirmiẓī* pada Kitab *aṣ-Ṣalāh* pada bab *Mā Jā'a Fī Tark al-Qunūt*, nomor hadis 368 dari Sahabat Ṭariq bin Asy-yama. Menurut Imam Abū Isa At-Tirmiẓī *Sanad* hadis ini berkualitas *ḥasan* sahih. Penelusuran penulis juga menemukan *sanad* hadis ini berkualitas sahih; *sanad muttaṣil*, semua perawi dinilai oleh kritikus dengan penilaian *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 11641, 12345, 15317).

7. Hadis Tempat Pelaksanaan Shalat *'Īd*

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ وحَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا رَجُلٌ مِنْ الْقَرَوِيِّينَ وَسَمَّاهُ الرَّبِيعُ فِي حَدِيثِهِ عِيسَى بْنَ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَبِي فَرْوَةَ سَمِعَ أَبَا يَحْيَى عُبَيْدَ اللَّهِ التَّيْمِيَّ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ أَصَابَهُمْ مَطَرٌ فِي يَوْمِ عِيدٍ فَصَلَّى بِهِمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْعِيدِ فِي الْمَسْجِدِ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *Sunan Abī Dāwud*, pada kitab *aṣ-Ṣalāh* bab *Yuṣalli bi an-Nās al-'Īd fī al-Masjidi Iżā Kāna Yaumu Maṭarin*. nomor hadis 980. *Sanad* hadis ini *muttaṣil* sampai ke Abū Hurairah dan Nabi saw. Abū Dāwūd menerima hadis ini dengan dua jalur. Semua jalur Abū Dāwūd dalam hadis ini berkualitas daif karena terdapat dua

orang perawi yang terkena *jarḥ*; *Pertama*, ‘Īsa bin ‘Abdil ‘Ala bin Abī Farwah yang dinilai oleh Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī dan Ibnu Qaṭṭān sebagai orang yang *majhūl*. Kedua, ‘Ubaidullah At-Taimī bin ‘Abdullah bin Mawhab yang dinilai oleh Ibn al-Qaṭṭān sebagai perawi yang *majhūl*, kemudian Aḥmad ibn Ḥanbal menilai hadis-hadis yang diriwayatkannya *munkar*. Hadis ini juga tercantum dalam *Sunan Ibnu Majāh* nomor: 1303).

8. Hadis *Rukhṣah* Shalat Jumat Pada Hari Raya

8.1. Hadis Riwayat Abū Dāwūd

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُصَفَّى وَعُمَرُ بْنُ حَفْصٍ الْوَصَّابِيُّ الْمَعْنَى قَالَا حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْمُغِيرَةِ الضَّبِّيِّ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ قَدْ اجْتَمَعَ فِي يَوْمِكُمْ هَذَا عِيدَانِ فَمَنْ شَاءَ أَجْزَأَهُ مِنْ الْجُمُعَةِ وَإِنَّا مُجَمِّعُونَ قَالَ عُمَرُ عَنْ شُعْبَةَ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *Sunan Abī Dāwud* nomor hadis 907. Pada Kitab *al-Jum'ah* bab *Iżā Wāfaqa Yaum al-Jum'ah Yaumu 'Īd* dari sahabat Abū Hurairah secara *marfū'* dengan *sanad muttaṣil* dan baik (semua perawinya dinilai oleh kritikus dengan penilaian *ṡiqqah* dan *ṣadūq*/adil dan *ḍābiṭ*). Hadis ini juga tercantum dalam *Sunan Ibnu Mājah* nomor: 1301.

8.2. Hadis Riwayat Aḥmad:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِيَاسِ بْنِ أَبِي رَمْلَةَ الشَّامِيِّ قَالَ شَهِدْتُ مُعَاوِيَةَ سَأَلَ زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ شَهِدْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِيدَيْنِ اجْتَمَعَا قَالَ نَعَمْ صَلَّى الْعِيدَ أَوَّلَ النَّهَارِ ثُمَّ رَخَّصَ فِي الْجُمُعَةِ فَقَالَ مَنْ شَاءَ أَنْ يُجَمِّعَ فَلْيُجَمِّعْ

(Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Imam Aḥmad pada bab *Hadīṡu Zaid bin Arqam Raḍiallahu 'Anhu* nomor hadis: 18513, dari sahabat Zaid bin Arqam. *Sanad* hadis ini berkualitas daif karena terdapat perawi yang *majhūl* yakni **Iyāsy bin Abī Ramlah**, walaupun Ibnu Hibbān menyebutkannya dalam *aṣ-Ṣiqqāt*. Asy-Syaukānī dalam kitab *Nail al-Auṭār* juga menyatakan pendapat yang sama dengan ungkapan: *Sanad* hadis ini daif karena terdapat perawi yang *majhūl* yang bernama Iyās bin Abī Ramlah).

9. Hadis Talak Tiga Sekaligus

حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ حَدَّثَنِي دَاوُدُ بْنُ الْحُصَيْنِ عَنْ عِكْرِمَةَ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ طَلَّقَ رُكَانَةُ بْنُ عَبْدِ يَزِيدَ أَخُو الْمُطَّلِبِ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ فَحَزِنَ عَلَيْهَا حُزْنًا شَدِيدًا قَالَ فَسَأَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ طَلَّقْتَهَا قَالَ طَلَّقْتُهَا ثَلَاثًا قَالَ فَقَالَ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّمَا تِلْكَ وَاحِدَةٌ فَارْجِعْهَا إِنْ شِئْتَ قَالَ فَرَجَعَهَا فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَرَى أَنَّمَا الطَّلَاقُ عِنْدَ كُلِّ طُهْرٍ

(Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Imam Aḥmad bin Ḥanbal dalam kitab *Musnad*, bab *Bidāyah Musnad 'Abdullah bin 'Abbās*, nomor hadis 2266, dari sahabat Ibnu 'Abbās dengan *sanad* yang lemah karena ada perawi yang terkena *jarḥ* yakni **Dāwud bin Ḥuṣain**, ia dinilai oleh Abū Hātim dengan *laisa biqowiy*, kemudian ada perawi yang bernama **Muḥammad bin Isḥāq** yang dinilai oleh Ibnu Ḥajar dengan ungkapan *ṣadūq yudallis*).

10. Hadis Riba

10.1. Hadis Riwayat Muslim

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ جَوَّاسٍ الْحَنَفِيُّ أَبُو عَاصِمٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ الْأَشْجَعِيُّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ لِي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَيْنٌ فَقَضَانِي وَزَادَنِي وَدَخَلْتُ عَلَيْهِ الْمَسْجِدَ فَقَالَ لِي صَلِّ رَكْعَتَيْنِ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada kitab *al-Masājid*, bab *Istiḥbābu Taḥiyah al-Masjīdi Birak'ataini*. nomor 1168, dari sahabat Jabīr, *sanad* hadis ini sahih (*muttaṣil*, perawi adil dan *ḍābiṭ*). Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Aḥmad dalam kitab *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor 13718 dan 13910).

10.2. Hadis Riwayat al-Bukhārī

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِنٌّ مِنَ الْإِبِلِ فَجَاءَهُ يَتَقَاضَاهُ فَقَالَ أَعْطُوهُ فَطَلَبُوا سِنَّهُ فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ إِلَّا سِنًّا فَوْقَهَا فَقَالَ أَعْطُوهُ فَقَالَ أَوْفَيْتَنِي أَوْفَى اللَّهُ بِكَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً

(Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada kitab *al-Wakālah*, bab *Wakalah asy-Syahīd wa al-Gāib Jāizah*. nomor 2140 dari sahabat Abū Hurairah. *Sanad* hadis ini sahih (*muttaṣil*, semua perawi adil dan *ḍābiṭ*). Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*,

nomor: 3004, *Sunan An-Nasā'ī*: 4539, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*: 9782,9500).

10.3. Hadis Riwayat At-Tirmiżī:

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي رَافِعٍ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اسْتَسْلَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَكْرًا فَجَاءَتْهُ إِبِلٌ مِنْ الصَّدَقَةِ قَالَ أَبُو رَافِعٍ فَأَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَقْضِيَ الرَّجُلَ بَكْرَهُ فَقُلْتُ لَا أَجِدُ فِي الْإِبِلِ إِلَّا خِيَارًا رَبَاعِيًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطِهِ إِيَّاهُ فَإِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

(Hadis ini diriwayatkan oleh At-Tirmiżī dalam *Sunan At-Tirmiżī* nomor 1239 pada kitab *al-Buyū'* bab *Mā Jā 'a Fī Istiqraḍ al-Ba'īr*, dari sahabat Abū Rāfi', *marfū'*, *sanad*-nya sahih (*muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*: adil dan *ḍābiṭ*). Imam Abū 'Īsa At-Tirmiżī juga berpendapat bahwa hadis ini berkualitas *ḥasan* sahih. Hadis ini juga terdapat dalam *Sunan Abī Dāwud* nomor: 2904, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 9203, 25928, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor: 2217, *Sunan Ad-Dārimī* nomor: 2452, *Sunan Ibnu Mājah*: 2276, *al-Muwaṭṭa'* nomor: 1185, *Ṣaḥīh Muslim* nomor: 3002 dan *Sunan An-Nasā'ī*: 4538).

10.4. Hadis Riwayat al-Ḥāriṡ

عَنْ عَلِيٍّ رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا (رَوَاهُ الْحَارِثُ بْنُ أَبِي أُسَامَةَ)

(Hadis di atas terdapat dalam kitab *Bulūg al-Marām* karya Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī. Menurutnya hadis ini diriwayatkan oleh al-Ḥāriṡ dengan *sanad* yang daif karena terdapat *sanad*-nya yang gugur, hadis ini memiliki *syāhid* tetapi juga berkualitas daif. sebagaimana ungkapannya: *wa isnāduhu sāqitun, walahu syāhidun ḍa'īfun*. Aṣ-Ṣan'ānī juga memberi penilaian daif terhadap hadis tersebut karena terdapat perawi yang bernama Sawwār bin Muṣ'ab dinilai *matrūk*. (Lihat Aṣ-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, juz 3, 53).

10.5. Hadis Riwayat al-Bukhārī

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَتَيْتُ الْمَدِينَةَ فَلَقِيتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ أَلَا تَجِيءُ فَأُطْعِمَكَ سَوِيقًا وَتَمْرًا وَتَدْخُلَ فِي بَيْتٍ ثُمَّ قَالَ إِنَّكَ بِأَرْضٍ الرِّبَا بِهَا فَاشٍ إِذَا كَانَ لَكَ عَلَى رَجُلٍ حَقٌّ فَأَهْدَى إِلَيْكَ حِمْلَ تِبْنٍ أَوْ حِمْلَ شَعِيرٍ أَوْ حِمْلَ قَتٍّ فَلَا تَأْخُذْهُ فَإِنَّهُ رِبًا وَلَمْ يَذْكُرِ النَّضْرُ وَأَبُو دَاوُدَ وَوَهْبٌ عَنْ شُعْبَةَ الْبَيْتَ

(Hadis ini hanya diriwayatkan oleh al-Bukhārī, terdapat dalam *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* pada kitab *al-Manāqib*, bab *Manāqib 'Abdullah bin Salām*. nomor 3530, dari sahabat 'Abdullah bin Salām. Hadis ini merupakan hadis *maqūf*. *Sanad* hadis ini berkualitas sahih; *muttaṣil* semua perawinya *ṡiqqaḥ* adil dan *ḍābiṭ*).

10.6. Hadis Riwayat Muslim

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالُوا حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ.

(Hadis tersebut diriwayatkan oleh Muslim pada bab *La'ana Ākilarribā wa Muwkilahu* nomor hadis 2995, dari sahabat Jabīr secara *marfū'* , dengan *sanad* yang sahih; *muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga terdapat dalam kitab *Sunan Abī Dāwud* nomor: 2895, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 13744, 4099, *Sunan Ibnu Mājah* nomor 2268, *Sunan An-Nasā'ī*: 5015, 5016, *Sunan At-Tirmiżī* nomor 1127).

11. Hadis Hadiah Pahala

11.1. Hadis Riwayat al-Bukhārī (*Badal* Haji)

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَةً اقْضُوا اللَّهَ فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ

(Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* pada kitab *al-Hajju wan-nużuru 'an al-Mayyiti War-rajulu Yahujju 'An al-Mar'ati*, nomor 1720, dari sahabat Ibnu Abbas secara *marfū'* dengan jalur *sanad* berikut:

Rasulullah
↓
Ibnu ‘Abbās
↓
Sa’īd Ibnu Jubair
↓
Abū Bisyrin
↓
Abū ‘Awānah
↓
Mūsa Ibnu Isma’īl
↓
Al-Bukhārī

Penelusuran penulis menemukan bahwa *sanad* hadis di atas berkualitas sahih (*muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*). Lebih lanjut lihat kitab *Tahżīb al-Tahżīb* karya Ibnu Ḥajar al-‘Asyqalānī vol. 8, 387. Vol. 2, 50. *Tahżīb al-Kamāl*, vol. 18, 42-43., vol. 19, 382., vol. 3, 381., vol. 6, 142., vol 10, 255. Vol. 18, 442. Kitab *Mīzān al-Ɪtidāl* karya Aż-Żahabī, vol. 4, 200. Kitab *al-Jarḥu wa at-Ta’dīl* karya Ar-Rāzī vol. 2, 473.
Hadis tersebut juga terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor: 6205,6771, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 1901, *Sunan Ibnu Mājah* 2900, *Sunan An-Nasā’ī* nomor 5294,5299 dan *Sunan Ad-Dārimī* nomor 1764).

11.2. Hadis Riwayat al-Bukhārī (*Badal* Puasa)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ أَعْيَنَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ جَعْفَرٍ حَدَّثَهُ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ تَابَعَهُ ابْنُ وَهْبٍ عَنْ عَمْرٍو وَرَوَاهُ يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ عَنْ ابْنِ أَبِي جَعْفَرٍ

(Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada kitab *aṣ-Ṣaum* Bab *Man Māta wa Alaihi Ṣaumun*, nomor 1816, dari sahabat ‘Āisyah secara *marfū‘,* dengan ranji *sanad* sebagai berikut:

Rasulullah
↓
‘Āisyah
↓
‘Urwah
↓
Muḥammad Ibnu Ja’far
↓
‘Ubaidillah Ibn Abī Ja’far
↓
‘Amru ibn al-Ḥarīṡ
↓
Abī
↓
Muḥammad bin Mūsa bin ‘Ayan
↓
Muḥammad Ibn Khāliḍ
↓
Al-Bukhārī

Penelusuran penulis menemukan bahwa *sanad* hadis tersebut berkualitas sahih (*muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*). Lebih lanjut lihat kitab *Tahẕīb at-Tahẕīb* karya Ibnu Ḥajar al-‘Asyqalānī vol. 7, 135, 450., vol. 5, 366-367. *Tahẕīb al-Kamāl*, vol. 17, 273, 330, 322-325,. Vol. 18, 443-444., vol. 14, 190-193., vol. 16, 169., vol. 13, 9-12., vol.22, 377-378. Kitab *Mīẕān al-‘Itidāl* karya Aż-Żahabī, vol. 3, 4. Kitab *al-Jarḥu wa at-Ṭa’dīl* karya Ar-Rāzī vol. 7, 221, 8, 83, 136-137., vol. 5, 311.

Hadis tersebut juga tercantum dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor: 1935, *Sunan Abī Dāwūd* nomor: 2048, 2879, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor 23265, 23266).

11.3. Hadis Riwayat al-Bukhārī (*Badal* Sedekah)

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا وَأَظُنُّهَا لَوْ تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقَتْ فَهَلْ لَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ

(Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada kitab *al-Janāiz* bab *Maut al-Faj'at al-Bagtah* nomor: 1299, dari sahabat 'Āisyah secara *marfū'*. Penelusuran penulis menemukan; s*anad* hadis ini sahih: *muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tercantum dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor ;1672, 3082, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*: 23117, *al-Muwaṭṭa'* Mālik: 1255).

11.4. Hadis Riwayat Muslim

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ قَالَ حَيْوَةُ أَخْبَرَنِي أَبُو صَخْرٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ قُسَيْطٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِكَبْشٍ أَقْرَنَ يَطَأُ فِي سَوَادٍ وَيَبْرُكُ فِي سَوَادٍ وَيَنْظُرُ فِي سَوَادٍ فَأُتِيَ بِهِ لِيُضَحِّيَ بِهِ فَقَالَ لَهَا يَا عَائِشَةُ هَلُمِّي الْمُدْيَةَ ثُمَّ قَالَ اشْحَذِيهَا بِحَجَرٍ فَفَعَلَتْ ثُمَّ أَخَذَهَا وَأَخَذَ الْكَبْشَ فَأَضْجَعَهُ ثُمَّ ذَبَحَهُ ثُمَّ قَالَ بِاسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَمِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ثُمَّ ضَحَّى بِهِ

(Hadsi ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, pada kitab *al-Aḍāhī* bab *Istiḥbābu Aḍ-ḍahiyyah wa Żabḥuhā Mubāsyaratan bilā Tawkīlin* nomor hadis: 3637, dari sahabat 'Āisyah secara *marfū'*. *Sanad* hadis ini berkualitas sahih (*muttaṣil*, semua perawi *ṣiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*). Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Muslim).

11.5. Hadis Riwayat At-Tirmiżī

حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفْسُ الْمُؤْمِنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَيْنِهِ حَتَّى يُقْضَى عَنْهُ

(Hadis ini diriwayatkan oleh At-Tirmiżī dalam *Sunan At-Tirmiẓī*, pada kitab *al-Janāiz* bab *Mā Jā'a 'an an-Nabiyyī Ṣalallahu 'Alaihi Wasallam* nomor 998, dari sahabat Abū Hurairah secara *marfū'*. *Sanad* hadis ini berkualitas sahih (*muttaṣil*, semua perawi dinilai *ṡiqqah* oleh kritikus/adil dan *ḍābiṭ*). Hadis ini juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 10194, *Sunan Ibnu Mājah* nomor: 2404).

11.6. Hadis Riwayat At-Tirmiżī

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَيُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَقَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ مَرْثَدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْيَزَنِيِّ قَالَ كَانَ مَالِكُ بْنُ هُبَيْرَةَ إِذَا صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فَتَقَالَّ النَّاسَ عَنْهَا جَزَّأَهُمْ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلَّى عَلَيْهِ ثَلَاثَةُ صُفُوفٍ فَقَدْ أَوْجَبَ قَالَ وَفِي الْبَاب عَنْ عَائِشَةَ وَأُمِّ حَبِيبَةَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَمَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ مَالِكِ بْنِ هُبَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ هَكَذَا رَوَاهُ غَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَقَ وَرَوَى إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَقَ هَذَا الْحَدِيثَ وَأَدْخَلَ بَيْنَ مَرْثَدٍ وَمَالِكِ بْنِ هُبَيْرَةَ رَجُلًا وَرِوَايَةُ هَؤُلَاءِ أَصَحُّ عِنْدَنَا

(Hadis ini hanya diriwayatkan oleh At-Tirmiżī dalam *Sunan At-Tirmiẓī* pada kitab *al-Janāiz* bab *Mā Jā'a fi aṣ-Ṣalāti 'alā al-Janāẓati wasy- syafā'ati li al-Mayyiti* nomor: 949, dari sahabat Mālik bin Hubairah secara *marfū'*. *Sanad* hadis ini *muttaṣil*, para kritikus menilai semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*. Imam At-Tirmiẓī menilai *sanad* hadis ini berkualitas *ḥasan*).

11.7. Hadis Riwayat Abū Dāwūd

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ وَمُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الْمَرْوَزِيُّ الْمَعْنَى قَالَا حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ وَلَيْسَ بِالنَّهْدِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اقْرَءُوا يس عَلَى مَوْتَاكُمْ وَهَذَا لَفْظُ ابْنِ الْعَلَاءِ

(Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *Sunan Abū Dāwūd* pada kitab *al-Janāiz* bab *al-Qirā'ah 'Ind al-Mayyit* nomor: 2714, dari sahabat Ma'qil bin Yasār secara *marfū'* kepada Nabī saw. *Sanad* hadis ini berkualitas daif karena; *Pertama*, terdapat perawi yang bernama Abī Uṡmān yang nama aslinya adalah Sa'ad. Perawi tersebut dinilai *majhūl* dan tidak dikenal oleh Aż-Ẓahabī dan Ibnu Madinī. Kedua, terdapat *sanad* yang terputus pada tingkatan Tabiin yang menerima dari Ma'qil (dalam hal ini Sa'ad atau Abī Uṡman menerima hadis ini dari Ma'qal *'an Abīhi*, namun tidak diketahui siapa *Abīhi* tersebut/tidak diketahui biografinya sedikitpun. Hal ini menyebabkan *sanad* hadis ini terputus). Hadis ini juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 19416).

11.8. Hadis Riwayat al-Bukhārī

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا بِصَفَّيْنِ فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا.

(Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada Kitab *al-Wuḍū'* Bab *Mā Jā 'a Fiy Gasl al-Bawli* nomor 211, dari sahabat Ibnu Abbas secara *marfū'*. *Sanad* hadis ini berkualitas sahih, penelusuran penulis menemukan *sanad*-nya *muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*). Hadis ini juga tercantum dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor; 439, *Sunan Abī Dāwud* nomor: 19, *Sunan An-Nasā'ī*: 31, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 19516, *Sunan Ad-Dārimī* nomor: 732).

11.9. Hadis Riwayat Abū Dāwūd

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحِيرٍ عَنْ هَانِئٍ مَوْلَى عُثْمَانَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ فَقَالَ اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ وَسَلُوا لَهُ بِالتَّثْبِيتِ فَإِنَّهُ الْآنَ يُسْأَلُ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *Sunan Abī Dāwūd* pada kitab *al-Janāiz* bab *al-istigfāru 'ind al-qabrī li al-mayyiti* nomor: 2804, dari sahabat 'Uśmān bin 'Affān secara *marfū'*. Hadis ini berkualitas daif karena terdapat perawi bernama 'Abdullah bin Bahīr bin Raisān yang terkena *jarḥ* oleh Aż-Żahabī dengan penilaian *munkar al-ḥadīś*. Disamping itu, tidak ditemukan data tentang tahun wafat 'Abdullah bin Bahīr bin Raisān dan perawi di atasnya yang bernama Hānī, karena itu ke-*muttaṣil*-an *sanad* hadis ini diragukan. Hadis ini juga tercantum dalam *Sunan An-Nasā'ī* nomor: 2014).

12. Hadis Talkin

12.1. HR. Aṭ-Ṭabrānī:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ وَهُوَ فِي النَّزْعِ فَقَالَ إِذَا أَنَا مُتُّ فَاصْنَعُوا بِي كَمَا أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَصْنَعَ بِمَوْتَانَا أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِذَا مَاتَ أَحَدٌ مِنْ إِخْوَانِكُمْ فَسَوَّيْتُمُ التُّرَابَ عَلَى قَبْرِهِ فَلْيَقُمْ أَحَدُكُمْ عَلَى رَأْسِ قَبْرِهِ ثُمَّ لِيَقُلْ يَا فُلَانُ بْنُ فُلَانَةَ فَإِنَّهُ يَسْمَعُهُ وَلَا يُجِيْبُ ثُمَّ يَقُوْلُ يَا فُلَانُ بْنُ فُلَانَةَ فَإِنَّهُ يَسْتَوِيْ قَاعِدًا ثُمَّ يَقُوْلُ يَا فُلَانُ بْنُ فُلَانَةَ فَإِنَّهُ يَقُوْلُ أَرْشِدْنَا رَحِمَكَ اللهُ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُوْنَ فَلْيَقُلْ اُذْكُرْ مَا خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ وَأَنَّكَ رَضِيْتَ بِاللهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا وَبِالْقُرْآنِ إِمَامًا فَإِنَّ مُنْكَرًا وَنَكِيْرًا يَأْخُذُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِيَدِ صَاحِبِهِ وَيَقُوْلُ انْطَلِقْ بِنَا مَا نَقْعُدُ عِنْدَ مَنْ قَدْ لُقِّنَ حُجَّتَهُ، فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُوْلَ اللهِ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ أُمَّهُ قَالَ فَيَنْسُبُهُ إِلَى حَوَّاءَ يَا فُلَانُ بْنُ حَوَّاءَ (رواه الطبراني)

(Hadis ini hanya diriwayatkan oleh imam Aṭ-Ṭabrānī dalam kitab *Mu'jam al-Kabīr* pada bab *Sa'īd bin 'Abdullah al-Awdiyyu 'an Abī Umāmah*, nomor hadis 7906, dari sahabat Abū Umāmah secara *marfū'*. Menurut Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī jalur hadis ini berkualitas daif. Lihat An-Nawāwī, *Majmū' Syarḥ al-Muhażżab*, vol.5, 304. Adapun nama-nama lengkap para perawi dalam *sanad* hadis ini adalah:

Rasulullah saw.
↓
Abū Umāmah
↓
Sa'īd bin 'Abdullah al-Awdī
↓
Yaḥya Bin Kaṡīr
↓
'Abdullah bin Muḥammad al-Qursyiyyī
↓
Isma'īl bin 'Iyāsy
↓
Muḥammad bin Ibrāhīm bin al-'Alā'
↓
Abū 'Uqail Anas bin Silm al-Khūlānī
↓
Aṭ-Ṭabrānī

Penelusuran penulis juga menemukan bahwa *sanad* hadis ini berkualitas daif, karena terdapat perawi yang bernama Muḥammad bin Ibrāhīm bin al-'Alā terkena *jarḥ*; Ibnu 'Addī menilainya: *munkar al-ḥadīṣ*., *gairu maḥfūẓah*, dan imam Ad-Dāruquṭnī menilianya dengan *kaẓẓab*. Lebih lanjut lihat Jamāl ad-Dīn Ibn al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahẓib al-Kamāl Fī Asmā' ar-Rijāl*, Bairūt: Muassasah ar-Risālah, 1992 M, vol. 24, 325)

12.2. Hadis Riwayat Muslim

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى الْعَنَزِيُّ وَأَبُو مَعْنٍ الرَّقَاشِيُّ وَإِسْحَقُ بْنُ مَنْصُورٍ كُلُّهُمْ عَنْ أَبِي عَاصِمٍ وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا الضَّحَّاكُ يَعْنِي أَبَا عَاصِمٍ قَالَ أَخْبَرَنَا حَيْوَةُ بْنُ شُرَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ ابْنِ شِمَاسَةَ الْمَهْرِيِّ قَالَ حَضَرْنَا عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ وَهُوَ فِي سِيَاقَةِ الْمَوْتِ فَبَكَى طَوِيلًا وَحَوَّلَ وَجْهَهُ إِلَى الْجِدَارِ فَجَعَلَ ابْنُهُ يَقُولُ يَا أَبَتَاهُ أَمَا بَشَّرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَذَا أَمَا بَشَّرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَذَا قَالَ فَأَقْبَلَ بِوَجْهِهِ فَقَالَ إِنَّ أَفْضَلَ مَا نَعُدُّ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ إِنِّي كُنْتُ عَلَى أَطْبَاقِ ثَلَاثٍ لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَمَا أَحَدٌ أَشَدَّ بُغْضًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنِّي وَلَا أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَكُونَ قَدْ اسْتَمْكَنْتُ مِنْهُ فَقَتَلْتُهُ فَمُتُّ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ لَكُنْتُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلَمَّا جَعَلَ اللَّهُ الْإِسْلَامَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ ابْسُطْ يَمِينَكَ فَلْأُبَايِعْكَ فَبَسَطَ يَمِينَهُ قَالَ فَقَبَضْتُ يَدِي قَالَ مَا لَكَ يَا عَمْرُو قَالَ قُلْتُ أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ قَالَ تَشْتَرِطُ بِمَاذَا قُلْتُ أَنْ يُغْفَرَ لِي قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ وَأَنَّ الْهِجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا وَأَنَّ الْحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ وَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا أَجَلَّ فِي عَيْنِي مِنْهُ وَمَا كُنْتُ أُطِيقُ أَنْ أَمْلَأَ عَيْنَيَّ مِنْهُ إِجْلَالًا لَهُ وَلَوْ سُئِلْتُ أَنْ أَصِفَهُ مَا أَطَقْتُ لِأَنِّي لَمْ أَكُنْ أَمْلَأُ عَيْنَيَّ مِنْهُ وَلَوْ مُتُّ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ لَرَجَوْتُ أَنْ أَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ ثُمَّ وَلِينَا أَشْيَاءَ مَا أَدْرِي مَا حَالِي فِيهَا فَإِذَا أَنَا مُتُّ فَلَا تَصْحَبْنِي نَائِحَةٌ وَلَا نَارٌ فَإِذَا دَفَنْتُمُونِي فَشُنُّوا عَلَيَّ التُّرَابَ شَنًّا ثُمَّ أَقِيمُوا حَوْلَ قَبْرِي قَدْرَ مَا تُنْحَرُ جَزُورٌ وَيُقْسَمُ لَحْمُهَا حَتَّى أَسْتَأْنِسَ بِكُمْ وَأَنْظُرَ مَاذَا أُرَاجِعُ بِهِ رُسُلَ رَبِّي

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada Kitab *al-Īmān* bab *Kawn al-Islām Yahdimu mā Qablahu* nomor: 173, dari sahabat 'Amru bin al-'Āṣ secara *mawqūf*. Penelusuran penulis menemukan bahwa hadis ini terdiri dari tiga jalur, para perawi dalam semua jalur hadis ini; *muttaṣil*, *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*. Karena itu penulis menyimpulkan bahwa *sanad* hadis ini berkualitas sahih. Hadis ini juga terdapat dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 17109, 17145).

12.3. Hadis Riwayat Abū Dāwūd

(Hadis tersebut sama dengan hadis yang telah penulis *takhrīj*-kan sebelumnya. Lihat kembali *takhrīj* hadis nomor: 11.9).

12.4. Hadis Riwayat Muslim

وحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ وَعُثْمَانُ ابْنَا أَبِي شَيْبَةَ ح وحَدَّثَنِي عَمْرٌو النَّاقِدُ قَالُوا جَمِيعًا حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ كَيْسَانَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada kitab *al-Janāiz* bab *Talqīn al-Mawta Lāilāhaillallāh* nomor: 1524, dari sahabat Abū Hurairah secara *marfū'* kepada Rasulullah. Imam Muslim menerima hadis ini dari tiga jalur *sanad*. Penelusuran penulis terhadap semua jalur *sanad* tersebut berkualitas sahih; *sanad muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābit*. Hadis ini juga tercantum dalam *Sunan Abī Dāwūd* nomor: 2710, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 10570. *Sunan Ibnu Mājah* nomor: 1434,1435, 1436. *Sunan An-Nasā'ī* nomor: 1803, 1804, *Sunan At-Tirmiẓī* nomor: 898).

12.5. Hadis Riwayat al-Bukhārī

حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ حَدَّثَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيُقْعِدَانِهِ فَيَقُولَانِ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ فَيُقَالُ لَهُ انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ قَدْ أَبْدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا قَالَ قَتَادَةُ وَذُكِرَ لَنَا أَنَّهُ يُفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى حَدِيثِ أَنَسٍ قَالَ وَأَمَّا الْمُنَافِقُ وَالْكَافِرُ فَيُقَالُ لَهُ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ فَيُقَالُ لَا دَرَيْتَ وَلَا تَلَيْتَ وَيُضْرَبُ بِمَطَارِقَ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ غَيْرَ الثَّقَلَيْنِ

(Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada kitab *al-Janāiz* bab *al-Mayyitu Yasma'u Hafqa an-Ni'āl*, nomor: 1285, dari sahabat Anas bin Mālik secara *marfū'*. Penelusuran penulis menemukan *sanad* hadis ini berkualitas sahih; *sanad muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tercantum dalam *Sunan Abī Dāwūd* nomor: 2812, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor:11823, 12964, *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor: 5115, *Sunan An-Nasā'ī* nomor: 2022, 2023, 2024).

12.6. Hadis Riwayat Aḥmad bin Ḥanbal

حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مِنْهَالِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ زَاذَانَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنَازَةِ رَجُلٍ مِنْ الْأَنْصَارِ فَانْتَهَيْنَا إِلَى الْقَبْرِ وَلَمَّا يُلْحَدْ فَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَلَسْنَا حَوْلَهُ وَكَأَنَّ عَلَى رُءُوسِنَا الطَّيْرَ وَفِي يَدِهِ عُودٌ يَنْكُتُ فِي الْأَرْضِ فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ اسْتَعِيذُوا بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ إِذَا كَانَ فِي انْقِطَاعٍ مِنْ الدُّنْيَا وَإِقْبَالٍ مِنْ الْآخِرَةِ نَزَلَ إِلَيْهِ مَلَائِكَةٌ مِنْ السَّمَاءِ بِيضُ الْوُجُوهِ كَأَنَّ وُجُوهَهُمْ الشَّمْسُ مَعَهُمْ كَفَنٌ مِنْ أَكْفَانِ الْجَنَّةِ وَحَنُوطٌ مِنْ حَنُوطِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَجْلِسُوا مِنْهُ مَدَّ الْبَصَرِ ثُمَّ يَجِيءُ مَلَكُ الْمَوْتِ عَلَيْهِ السَّلَام حَتَّى يَجْلِسَ عِنْدَ رَأْسِهِ فَيَقُولُ أَيَّتُهَا النَّفْسُ الطَّيِّبَةُ اخْرُجِي إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ قَالَ فَتَخْرُجُ تَسِيلُ كَمَا تَسِيلُ الْقَطْرَةُ مِنْ فِي السِّقَاءِ فَيَأْخُذُهَا فَإِذَا أَخَذَهَا لَمْ يَدَعُوهَا فِي يَدِهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ حَتَّى يَأْخُذُوهَا فَيَجْعَلُوهَا فِي ذَلِكَ الْكَفَنِ وَفِي ذَلِكَ الْحَنُوطِ وَيَخْرُجُ مِنْهَا كَأَطْيَبِ نَفْحَةِ مِسْكٍ وُجِدَتْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ قَالَ فَيَصْعَدُونَ بِهَا فَلَا يَمُرُّونَ يَعْنِي بِهَا عَلَى مَلَإٍ مِنْ الْمَلَائِكَةِ إِلَّا قَالُوا مَا هَذَا الرُّوحُ الطَّيِّبُ فَيَقُولُونَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ بِأَحْسَنِ أَسْمَائِهِ الَّتِي كَانُوا يُسَمُّونَهُ بِهَا فِي الدُّنْيَا حَتَّى يَنْتَهُوا بِهَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَسْتَفْتِحُونَ لَهُ فَيُفْتَحُ لَهُمْ فَيُشَيِّعُهُ مِنْ كُلِّ سَمَاءٍ مُقَرَّبُوهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي تَلِيهَا حَتَّى يُنْتَهَى بِهِ إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اكْتُبُوا كِتَابَ عَبْدِي فِي عِلِّيِّينَ وَأَعِيدُوهُ إِلَى الْأَرْضِ فَإِنِّي مِنْهَا خَلَقْتُهُمْ وَفِيهَا أُعِيدُهُمْ وَمِنْهَا أُخْرِجُهُمْ تَارَةً أُخْرَى قَالَ فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ فَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ فَيَقُولُ رَبِّيَ اللَّهُ فَيَقُولَانِ لَهُ مَا دِينُكَ فَيَقُولُ دِينِيَ الْإِسْلَامُ فَيَقُولَانِ لَهُ مَا هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بُعِثَ فِيكُمْ فَيَقُولُ هُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُولَانِ لَهُ وَمَا عِلْمُكَ فَيَقُولُ قَرَأْتُ كِتَابَ اللَّهِ فَآمَنْتُ بِهِ وَصَدَّقْتُ فَيُنَادِي مُنَادٍ فِي السَّمَاءِ أَنْ صَدَقَ عَبْدِي فَأَفْرِشُوهُ مِنْ الْجَنَّةِ وَأَلْبِسُوهُ مِنْ الْجَنَّةِ وَافْتَحُوا لَهُ بَابًا إِلَى الْجَنَّةِ قَالَ فَيَأْتِيهِ مِنْ رَوْحِهَا وَطِيبِهَا وَيُفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ مَدَّ بَصَرِهِ قَالَ وَيَأْتِيهِ رَجُلٌ حَسَنُ الْوَجْهِ حَسَنُ الثِّيَابِ طَيِّبُ الرِّيحِ فَيَقُولُ أَبْشِرْ بِالَّذِي يَسُرُّكَ هَذَا يَوْمُكَ الَّذِي كُنْتَ تُوعَدُ فَيَقُولُ لَهُ مَنْ أَنْتَ فَوَجْهُكَ الْوَجْهُ يَجِيءُ بِالْخَيْرِ فَيَقُولُ أَنَا عَمَلُكَ الصَّالِحُ فَيَقُولُ رَبِّ أَقِمْ السَّاعَةَ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي وَمَالِي قَالَ وَإِنَّ الْعَبْدَ الْكَافِرَ إِذَا كَانَ فِي انْقِطَاعٍ مِنْ الدُّنْيَا وَإِقْبَالٍ مِنْ الْآخِرَةِ نَزَلَ إِلَيْهِ مِنْ السَّمَاءِ مَلَائِكَةٌ سُودُ الْوُجُوهِ مَعَهُمْ الْمُسُوحُ فَيَجْلِسُونَ مِنْهُ مَدَّ الْبَصَرِ ثُمَّ يَجِيءُ مَلَكُ الْمَوْتِ حَتَّى يَجْلِسَ عِنْدَ رَأْسِهِ فَيَقُولُ أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْخَبِيثَةُ اخْرُجِي إِلَى سَخَطٍ مِنْ اللَّهِ وَغَضَبٍ قَالَ فَتَفَرَّقُ فِي جَسَدِهِ فَيَنْتَزِعُهَا كَمَا يُنْتَزَعُ السَّفُّودُ مِنْ الصُّوفِ الْمَبْلُولِ فَيَأْخُذُهَا فَإِذَا أَخَذَهَا لَمْ يَدَعُوهَا فِي يَدِهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ حَتَّى يَجْعَلُوهَا فِي تِلْكَ الْمُسُوحِ وَيَخْرُجُ مِنْهَا كَأَنْتَنِ رِيحِ جِيفَةٍ وُجِدَتْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَيَصْعَدُونَ بِهَا فَمَا يَمُرُّونَ بِهَا عَلَى مَلَإٍ مِنْ الْمَلَائِكَةِ إِلَّا قَالُوا مَا هَذَا الرُّوحُ الْخَبِيثُ فَيَقُولُونَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ بِأَقْبَحِ أَسْمَائِهِ الَّتِي كَانَ يُسَمَّى بِهَا فِي الدُّنْيَا حَتَّى يُنْتَهَى بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيُسْتَفْتَحُ لَهُ فَمَا يُفْتَحُ لَهُ ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اكْتُبُوا كِتَابَهُ فِي سِجِّينٍ فِي الْأَرْضِ السُّفْلَى فَتُطْرَحُ رُوحُهُ طَرْحًا ثُمَّ قَرَأَ (وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنْ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ) فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ وَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ فَيَقُولُ هَاهْ هَاهْ لَا أَدْرِي فَيَقُولَانِ لَهُ مَا دِينُكَ فَيَقُولُ هَاهْ هَاهْ لَا أَدْرِي فَيَقُولَانِ لَهُ مَا هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بُعِثَ فِيكُمْ فَيَقُولُ هَاهْ هَاهْ لَا أَدْرِي فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنْ السَّمَاءِ أَنْ كَذَبَ فَافْرِشُوا لَهُ مِنْ النَّارِ وَافْتَحُوا لَهُ بَابًا إِلَى النَّارِ فَيَأْتِيهِ مِنْ حَرِّهَا وَسَمُومِهَا وَيُضَيَّقُ عَلَيْهِ قَبْرُهُ حَتَّى تَخْتَلِفَ فِيهِ أَضْلَاعُهُ وَيَأْتِيهِ رَجُلٌ قَبِيحُ الْوَجْهِ قَبِيحُ الثِّيَابِ مُنْتِنُ الرِّيحِ فَيَقُولُ أَبْشِرْ بِالَّذِي يَسُوءُكَ هَذَا يَوْمُكَ الَّذِي كُنْتَ تُوعَدُ فَيَقُولُ مَنْ أَنْتَ فَوَجْهُكَ الْوَجْهُ يَجِيءُ بِالشَّرِّ فَيَقُولُ أَنَا عَمَلُكَ الْخَبِيثُ فَيَقُولُ رَبِّ لَا تُقِمْ السَّاعَةَ

(Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Aḥmad Bin Ḥanbal di *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* pada bab *ḥadīṡu Barrā' bin 'Āzib* nomor: 17803, dari sahabat Barrā' bin *'Āzib* secara *marfū'* kepada Rasulullah. Penelusuran penulis menemukan semua perawi dalam *sanad* hadis ini dinilai *ṡiqqah* oleh para kritikus kecuali perawi yang bernama al-'Amasy yang memiliki nama asli Sulaimān bin Mihrān. Pada umumnya para kritikus

seperti al-'Ajili, An-Nasā'ī, Yaḥya bin Ma'īn, Abū Ḥātim, Ibnu Ḥajar al-'Asyqalānī memberikan penilaian *ṡiqqah* kepadanya. Hanya saja Ibnu Ḥajar al-'Asyqalanī memberikan penilaian ganda kepadanya berupa; *ṡiqqah*, *hafiẓ* dan *yudallis*. Dalam hal ini penulis memilih atau menggunakan teori *at-ta'dīl muqaddamun 'alā al-jarḥ* (mendahulukan penilaian *ta'dīl* dari pada *jarḥ*), meningat Ibnu Ḥajar sendiri terlebih dahulu memberikan penilaian *ta'dīl* kepada perawi tersebut. Penelusuran penulis juga menemukan bahwa *sanad* hadis tersebut *muttaṣil* dari Aḥmad bin Ḥanbal hingga Rasulullah. Dengan demikian penulis menyimpulkan *sanad* hadis Aḥmad bin Ḥanbal ini berkualitas sahih; *muttaṣil*, perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*).

12.7. Hadis Riwayat Muslim.

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- تَرَكَ قَتْلَى بَدْرٍ ثَلاَثًا ثُمَّ أَتَاهُمْ فَقَامَ عَلَيْهِمْ فَنَادَاهُمْ فَقَالَ « يَا أَبَا جَهْلِ بْنَ هِشَامٍ يَا أُمَيَّةَ بْنَ خَلَفٍ يَا عُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ يَا شَيْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ أَلَيْسَ قَدْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا فَإِنِّى قَدْ وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِى رَبِّى حَقًّا ». فَسَمِعَ عُمَرُ قَوْلَ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَسْمَعُوا وَأَنَّى يُجِيبُوا وَقَدْ جَيَّفُوا قَالَ « وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعَ لِمَا أَقُولُ مِنْهُمْ وَلَكِنَّهُمْ لاَ يَقْدِرُونَ أَنْ يُجِيبُوا ». ثُمَّ أَمَرَ بِهِمْ فَسُحِبُوا فَأُلْقُوا فِى قَلِيبِ بَدْرٍ.

(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada kitab *al-Jannatu wa Ṣifatu Na'īmuhā wa Ahluhā* bab *'Arḍ Maq'ad al-Mayyit min al-Jannah aw an-Nār*, nomor: 5121, dari sahabat Anas bin Mālik secara *marfū'* kepada Rasulullah. Penelusuran penulis menemukan *sanad* hadis ini berkualitas sahih karena *sanad*-nya *muttaṣil*, semua perawi *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 177, 12408, 13274, 25157).

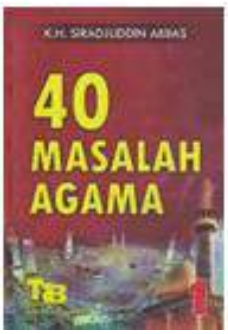
12.8. Hadis Riwayat Muslim

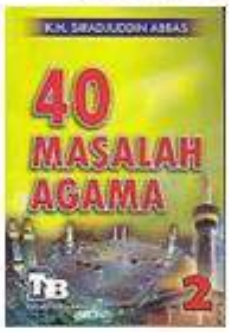
حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ قَالاَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الأَسَدِيُّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يُعَلِّمُهُمْ إِذَا خَرَجُوا إِلَى الْمَقَابِرِ فَكَانَ قَائِلُهُمْ يَقُولُ - فِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ - السَّلاَمُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ - وَفِي رِوَايَةِ زُهَيْرٍ - السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَلاَحِقُونَ أَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ.

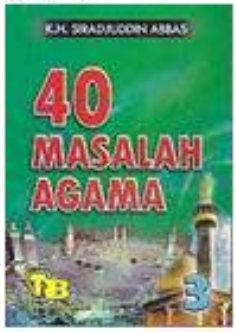
(Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* kitab *al-Janāiz, bab Mā Yuqālu 'Inda Dukhūl al-Qubūr*, nomor: 1620, dari sahabat Buraidah secara *marfū'* kepada Rasulullah. *Sanad* hadis ini terdiri dari dua jalur. Menurut penelusuran penulis *sanad* hadis ini berkulitas sahih; kedua jalur *sanad* hadis ini *muttaṣil*, semua perawinya *ṡiqqah*/adil dan *ḍābiṭ*. Hadis ini juga tercantum dalam *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* nomor: 21907, 21961, 24671. *Sunan Ibnu Mājah* 1536. *Sunan An-Nasā'ī* nomor: 2010, 2013).

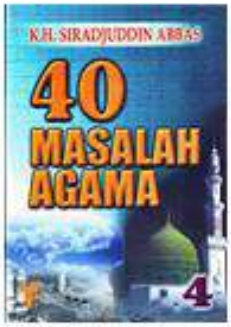
LAMPIRAN II

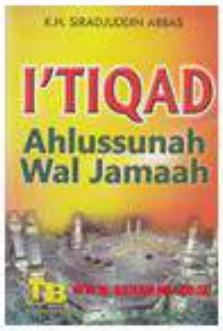
Gambar Siradjuddin Abbas dan Karya-Karyanya











Sumber: Photo Koleksi Pribadi Penulis

LAMPIRAN III

Daftar Isi Buku *40 Masalah Agama*

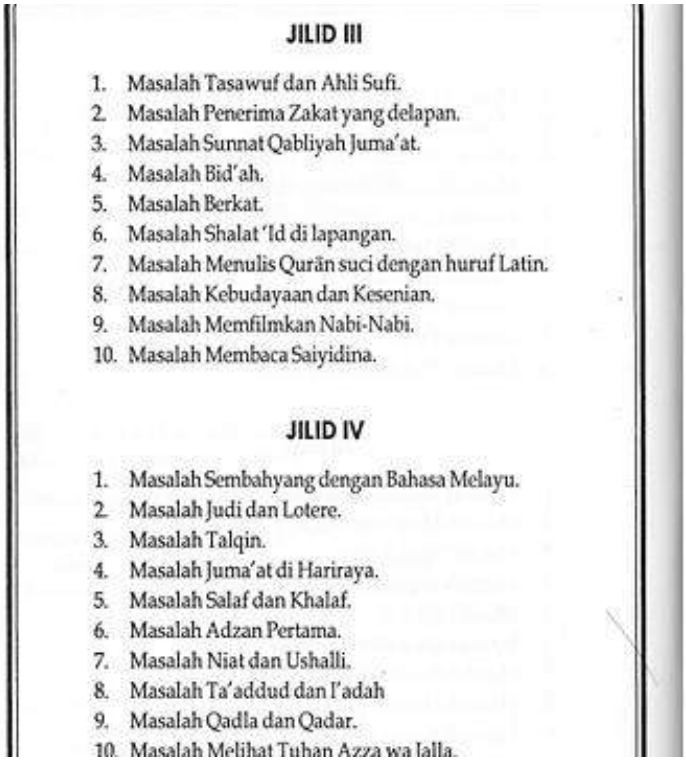
ISI SELURUH JILID

JILID I

1. Masalah Dzikir dan Do'a.
2. Masalah Isra' dan Mi'raj.
3. Masalah Bismillah dalam Fatihah.
4. Masalah Tawassul dalam Mendo'a.
5. Masalah Qunut Sembahyang Subuh.
6. Masalah Hadiah Pahala.
7. Masalah Hisab dan Ru'yah.
8. Masalah Thalak tiga sekaligus.
9. Masalah Tarwih.
10. Masalah Wafatnya Nabi 'Isa AS

JILID II

1. Masalah Nabi sesudah Nabi Muhammad s.a.w.
2. Masalah Menyentuh Kitab suci Al Qurān.
3. Masalah Najis Anjing.
4. Masalah Membaca Fatihah di belakang Imam.
5. Masalah Riba.
6. Masalah Qadha Sembahyang.
7. Masalah Bersentuh dengan Wanita.
8. Masalah Maulud Nabi.
9. Masalah Adzan dengan Piring Hitam.
10. Masalah Modernisasi Agama.



JILID III

1. Masalah Tasawuf dan Ahli Sufi.
2. Masalah Penerima Zakat yang delapan.
3. Masalah Sunnat Qabliyah Juma'at.
4. Masalah Bid'ah.
5. Masalah Berkat.
6. Masalah Shalat 'Id di lapangan.
7. Masalah Menulis Qurān suci dengan huruf Latin.
8. Masalah Kebudayaan dan Kesenian.
9. Masalah Memfilmkan Nabi-Nabi.
10. Masalah Membaca Saiyidina.

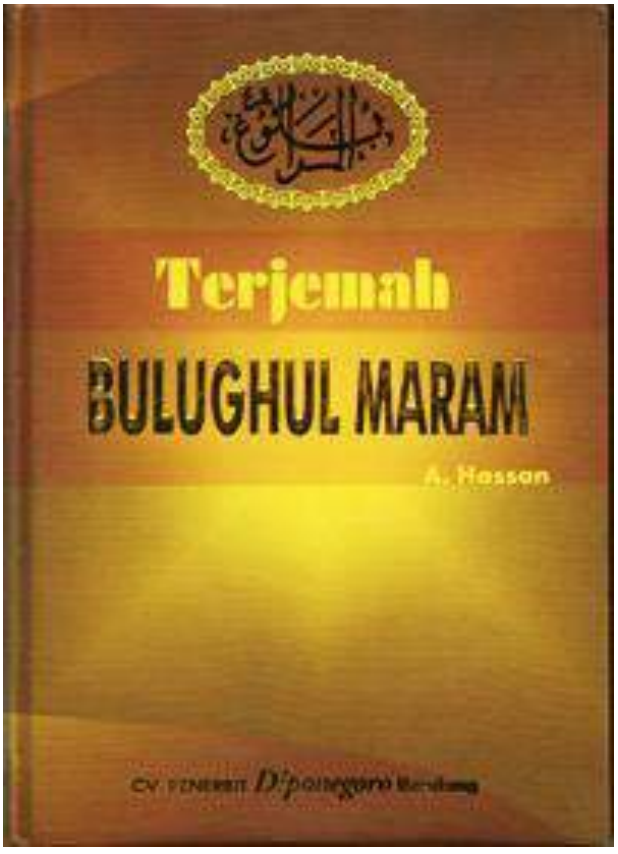
JILID IV

1. Masalah Sembahyang dengan Bahasa Melayu.
2. Masalah Judi dan Lotere.
3. Masalah Talqin.
4. Masalah Juma'at di Hariraya.
5. Masalah Salaf dan Khalaf.
6. Masalah Adzan Pertama.
7. Masalah Niat dan Ushalli.
8. Masalah Ta'addud dan I'adah
9. Masalah Qadla dan Qadar.
10. Masalah Melihat Tuhan Azza wa Jalla.

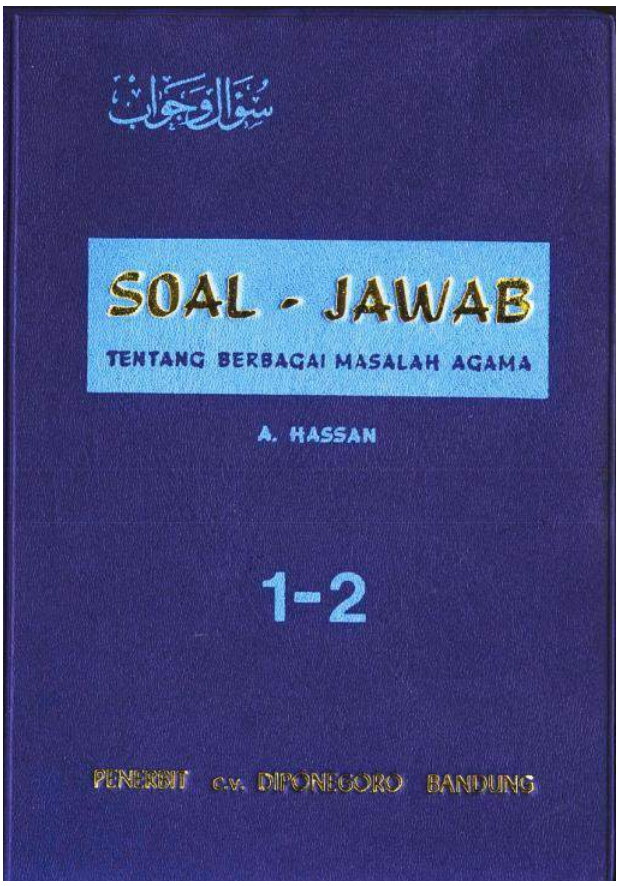
Sumber : Photo Koleksi Pribadi Penulis

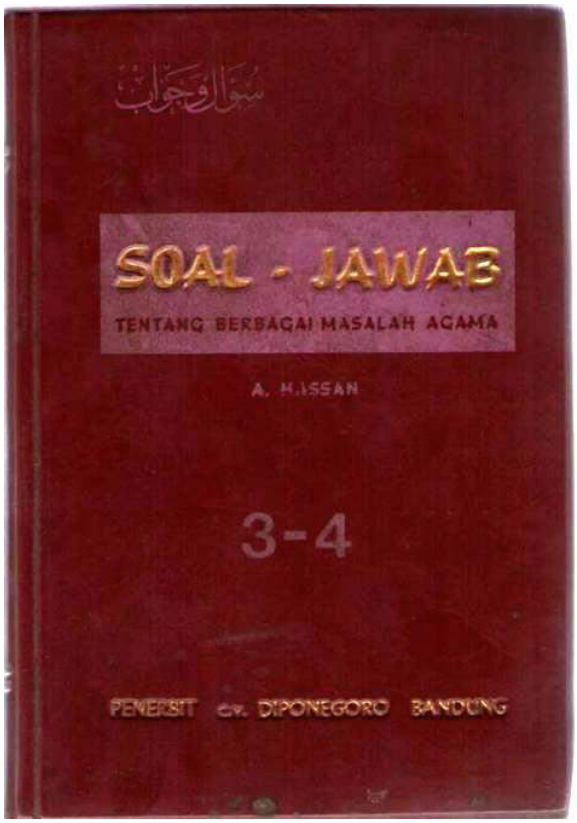
LAMPIRAN IV

Gambar Ahmad Hassan dan Karya-Karyanya



Sumber : Photo Koleksi Pribadi Penulis





Sumber: Photo Koleksi Pribadi Penulis

Lampiran V

Majalah SOEARTI (Soeara Tarbijah Islamijah)

SOEARA TARBIJAH ISLAMIJAH

Ramadhan 1356 — November December 1937 — No. 6. Tahoen I.

„SOEARTI"

MADJALLAH BOELANAN.

DITERBITKAN SETIAP PERMOELAAN BOELAN ISLAM.

Oleh PERSATOEAN OELAMA' TARBIJAH ISLAMIJAH.

Verantwoordelijke Red. **H. Siradjoeddin 'Abbas** ✵ *Redacteur* **H. Djalaloe'ddin**

KEPENTINGAN BERPOEASA

Hikmah berpoeasa – Tjaranja berpoeasa — Poeasa dengan hisab dan dengan roe'jah — Hoekoem² jang bergantoeng dengan poeasa — dan lain-lain.

Berpoeasa itoe adalah 'ibarat seboeah Bahtera jg. membawa riboean manoesia lari djoerang kehinaan ketingkatan kebahagiaan. Dengan lain perkataan mengerdjakan poeasa itoe adalah mendidik keselamatan djasmani dan rohani manoesia, asal sahadja manoesia betoel2 membajarkan sjarat2 berpoeasa lahir dan batin. Tetapi mereka jang poeasa jang tiada mentjoekoepkan segala sjarat2 lahir dan batin, samalah artinja dengan beberapa pohon kepoenjaan dan pengharapan kita jg. hanja mendapatkan boneka jang hampa dan tiada memberi hasil' jang diingini seperti jg. dinjatakan oleh Rasoeloe'llah s. a. w. dalam Riwajat al Bazar dan Al Baihaqi ini:

كَمْ مِنْ صَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ صِيَامِهِ اِلَّا الْجُوعُ وَكَمْ مِنْ قَائِمٍ

لَيْسَ لَهُ مِنْ قِيَامِهِ اِلَّا السَّهَرُ

Maksoednja: *Beberapa banjaknja dari orang jang berpoeasa itoe tiada baginja sesoeatoepoen dari poeasanja itoe melainkan hanja terasa olehnja lapar dan dahaga. Dan beberapa banjak poela dari orang orang jang berdiri2 berdjaga'2 diwaktoe malam itoe, tiada baginja soeatoepoen dari berdirinja itoe melainkan menahan2 tidoer; tegasnja hanja menjakiti toebuh dan meroesakkan tahi'ot.*

Maka dari karena kita akan masoek berpoeasa, Ramadlan telah tiba poela, maka sepatoernja dalam Soearti ini akan kita bentangkan rasia poeasa sekadar paham kami jang singkat.

Poeasa dengan kesehatan.

Doenia pengetahoean telah sesoenggoehnja mengetahoei dan menetapkan bahwa poeasa itoe, boekan sadja tertentoe oentoek membersihkan rohani manoesia, malah, djoega oentoek mengoesatkan toeboeh manoesia. Sedjak semoela diperoleh 'ilmoe kedoctoeran, ilmoe itoe telah mendjelaskan bahwa disamping faedah makanan jang masoek kedalam rongga kemanoesiaan, disana ada poela diperoleh ketjilakaan jang ditimboelkan oleh zat-zat makanan tadi. Ini boekan disebabkan berlebihan makanan dan minoeman sadja, sedang minoeman dan makanan jg. sederhanapoen djoega djadi salah satoe sebab. Nabi s. a. w. berkataj

اَلْمِعْدَةُ بَيْتُ الدَّاءِ وَالْحِمْيَةُ رَأْسُ كُلِّ دَوَاءٍ وَاَصْلُ كُلِّ

دَاءٍ الْبَرْدَةُ

Artinja: Peroet itoelah tempat penjakit dan mendjaga itoelah pangkal obat. Adapoen asal segala penjakit itoe disebabkan sesaknja makanan.

Terangkah bagi kita, bahwa sebahagian kesehatan manoesia itoe tergantoeng dari pihak makanan, oleh sebab itoe Islam mengadakan peratoeran ditentang ini.

Lagi sabda Nabi s.a.w.

Sumber : Perpustakaan Nasional RI

sampai 7 Sjauwal.

Berpoeasa dengan hisab atau dengan roe'jah

Berpoeasa dengan hisab itoe artinja berpoeasa dengan mempertjajai hitoengan falak, sehingga kalau orang ahli falak mengatakan menoeroet perhitoengannja bahwa awal boelan Ramadlan pada hari Chamis oempamanja maka kita lantas poeasa sadja mengikoet kepadanja dengan tidak melihat boelan lebih dahoeloe.

Berpoeasa dengan roe'jah adalah poeasa dengan melihat awal boelan lebih dahoeloe, artinja melihat dengan mata, atau mempertjajai orang jang melihat itoe atau menerima perintah dari qadli sjar'i jang mengatakan bahasa awal boelan pada hari jang ditentoekannja, beralasan dengan roe'jah orang jang telah disampaikan orang kepadanja.

Dalam perkara ini terdjadilah doea golongan oelama jang berlain pendapatan:

a. Satoe golongan jang mengatakan boleh poeasa dengan mempertjajai toekang hisab, kalau awal boelan tidak kelihatan
b. Satoe golongan mengatakan bahasa tidak boleh berpoeasa dengan hisab, melainkan hanja dengan roe'jah (penglihatan mata), dan kalau boelan itoe tidak kelihatan maka bilanglah boelan Sja'ban sampai 30 hari dan besoknja moelailah poeasa karena besoknja itoe soedah tanggal 1 boelan Ramadlan.

Dibawah ini kami soentingkan dalil2 kedoea pihak dan pada achirnja tentoelah kita akan membentangkan pendirian kita dalam hal ini. Marilah kita moelai dengan alasan-alasan bagi golongan jang pertama.

a. Telah diriwajatkan begini:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:
اذا رأيتموه فصوموا واذا رأيتموه فافطروا فان غم
عليكم فاقدروا له ـ رواه البخاري ومسلم ـ

Artinja: Dari sahabat Abdoellah bin Oemar (Ibnil Charhithaab), ia berkata: Saja dengar Rasoel Allah berkata: Apabila kamoe telah melihat boelan maka berpoeasalah kamoe dan apabila kamoe telah melihat boelan poela maka berhari rajalah kamoe, akan tetapi kalau boelan itoe ditoetoep awan maka „taqdir"kan sadjalah boelan itoe (Hadits diriwajkan Imam Boechari dan Moeslim). Arti taqdirkan itoe menoeroet fatwa Mathraf bin Abdoellah dan Ibnoe Soeraidj adalah „fahsiboelah" artinja maka hitoenglah menoeroet 'ilmoe falak. Mereka berkata:

فاقدروا له اي فاحسبوا له

Artinja: Fapdiroelah itoe artinja fahsiboelah, atau hitoenglah.

b. Dalam beberapa hadist memang Allah dan Rasoel telah oendjoekkan bagi satoe djalan akan mengetahoei awal boelan Ramadhan, jaitoe melihat boelan, karena melihat boelan itoe biasa dan dapat dikerdjakan oleh semoea orang teroetama ditempat jang beloem ada orang mengetahoei perhitoengan falak seperti ditanah 'Arab diwaktoe itoe, jang telah dinjatakan oleh Nabi kita sebagai sabdanja:

انا امة امية لانكتب ولا نحسب ـ الشهر هكذا
وهكذا يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين
ـ رواه البخاري ـ

Artinja: Sesoenggoehnja kami ini satoe oemmat jang bodoh. Kami ta' pandai menoelis dan ta' pandai menghitoeng. Boelan itoe sekian dan ada poela sekian, jaitoe ada 29 hari dan ada poela 30 hari [H. S. R. Boechari].

Dengan ini Rasoel Allah mengakoe kebodohan kaoemnja tentang menghitoeng jang mana kalau mereka bisa menghitoeng tentoelah Rasoel Allah ta' akan pakai tjara

Sumber : Perpustakaan Nasional RI

SOEARA TARBIJAH ISLAMIJAH

12 Rabi'oel Auwal 1357
12 Mei 1938

No. 12. Tahoen 2.

„SOEARTI"

MADJALLAH BOELANAN.

DITERBITKAN SETIAP PERMOELAAN BOELAN ISLAM.

Oleh: PERSATOEAN TARBIJAH ISLAMIJAH.

Hoofd Redacteur H. Siradjoeddin 'Abbas ✱ *Redacteur:* H. Djalaloe'ddin

Merajakan Mauloed Nabi Moehammad S.a.w.

MOTTO: Kami tidak mengoetoes padamoe (hai Moehammad) melainkan soepaja mendjadi rahmat pada 'Alam semoeanja. (Qoerân)

Nomor Soearti ini kami namai „Mauloed nummer" dan sengadja kami lambatkan keloearnja, jaitoe biasanja setiap tanggal permoelaan boelan 'Arab, akan tetapi sekarang moendoer kebelakang, jaitoe sampai tanggal 12 boelan R. Auwal.

Sengadja kami berboeat begitoe adalah oentoek akan menghormati djoendjoengan kita Nabi Moehammad s.a.w. jang dilahirkan pada tanggal 12 Rabi'auwal itoe dan sambil mengharapkan sjafa'at dan bantoean beliau moedjaumil mahsjar, jaitoe diachirat nanti.

Soedah mendjadi kebiasaan bagi setiap bangsa dan golongan, baik di Timoer baik di Barat, merajakan Radja-radja dan pemimpinnja, jang telah dipandang berdjasa kepada bangsa dan noesanja.

Merajakan orang-orang jang berdjasa itoe memang soedah semestinja menoeroet kehoeman boedi pekerti jang haloes dan aqal jang tjerdas, sebab dalam memperingati hari itoe itoe akan dapatlah kita bertjengkerama, memperkatakan djasa dan oesaha jang didjalankan oleh orang jang diperingati itoe, soepaja dapat akan mendjadi soeri tauladan bagi anak tjoetjoe pada zaman itoe, dan bagi kemoedian dan oemmat dibelakang hari.

Kalau dibandingkan dengan Radja-radja atau pemimpin2 jang diagoeng-agoengkan orang sekarang, maka Nabi kita Moehammad s.a.w. lebih pantas akan dihormati, beriboe kali lebih pantas dari pemimpin-pemimpin itoe, karena djasa jang mahamoelia Nabi besar kita melebihi poela beriboe kali besarnja dari oesaha-oesaha pemimpin-pemimpin jang tertjoret namanja dalam sedjarah bangsa-bangsa.

Bahkan kalau dibanding dengan Nabi-nabi jang terdahoeloe sekalipoen, maka beliau Nabi besar kita adalah seorang Nabi jang paling terkemoeka.

Tidak ada seorang Nabi dan tidak ada seorang Rasoel Allah jang melebihi kemadjoeannja dari kemadjoean jang diperdapat oleh beginda Nabi Moehammad s.a.w. itoe.

Dalam boekoe Encyclopaedia Brittanica tjitakkan jang paling achir, terseboet satoe perkataan jang moelia sekali, begini: „Moehammed, the most successful of prophets" jang kalau kita artikan dalam bahasa kita adalah: „Moehammad itoe adalah satoe-satoenja Nabi jang paling mendapat kemadjoean".

Kalau diperhatikan sedjarah dan tambo dengan teliti, maka betoellah sebagai oetjapan pengarang Encyclopaedia itoe, karena dalam masa 23 tahoen sadja dapatlah djoen djoengan kita mengangkat oemmat dari: Kebodohan kepada ketjerdasan, dari perpetjahan kepada persatoean, dari kelemahan kepada kekoeatan dari hina kepada moelia, dan lain2 sebagainja.

Sumber : Perpustakaan Nasional RI

ASAS dan TOEDJOEAN

PER-satoean Tarbijah Islamijah (PERTI)

(Telah dipidatokan pada sidang Openbare Vergadering dari Conferentie Persatoean Tarbijatoel Islamijah, di Cinema Theater Boekit Tinggi, pada hari Ahad tg. 13 Februari 1938.

Oleh: Hadji Siradjoeddin 'Abbas

Pemimpin kerapatan dan sidang Openbaare vergadering jth. !!

Akan memenoehi apa jang tertoelis dalam boekoe agenda conferentie, jang mana saja telah diberati akan menerangkan „Asas dan toedjoean dari Persatoean Tarbijatoel Islamijah" maka akan saja tjobalah sekadarnja membentangkan hal jang terseboet.

Sebenarnja boeat menerangkan „asas dan toedjoean" dari satoe *persertikatan, apa*lagi perserikatan agama sebagai Persatoean Tarbijah Islamijah ini, maka rasanja tentoe berkehendak pada waktoe jang pandjang dan menghendaki akan beberapa kali koersoes2 jang special diadakan boeat itoe.

Akan tetapi boeat sekadarnja, atau akan menerangkan garis2 besarnja sadja, menoeroet hemat saja akan dapat djoega dalam sidang Openbaar jang mempoenjai waktoe jang sedikit ini.

„Tarbijah" adalah satoe kalimat 'Arab, jang artinja dalam bahasa Indonesia „pendidikkan" dan kalimat „Islamijah" poen perkataan 'Arab poela, jang mana artinja „tjara *ke Islaman", maka djadilah arti* „Persatoean Tarbijah Islamijah" atau dengan ringkas direboet djoega „Perti" adalah Persatoean dari kaoem pendidik jang berdasarkan agama Islam.

Pendidikan itoe adalah satoe2nja soal

Rasanja baik djoega kalau kami terangkangkan disini bahasa diantara kaoem iboe jang akan menghadiri Openbare Vergade*djoeg kita ada jang datang djalan kaki dari* 25 K.M. dan ada djoega rombongan2 jang berangkat dari kampoengnja sedari poekoel 2 tengah malam.

Zaal Cinema Theater jang begitoe besar soedah sesak oleh manoesia 2 djam sebeloem openbaar diboeka, sehingga jang terlambat dari itoe terpaksalah poelang kembali dengan doeka jang tidak terhingga.

Maka oleh sebab itoe, kami seroekan kepada 'Oelama2 Tarbijah Islamijah dan oeroe2nja, akan lebih bergiat menjensengkan lengan badjoe, soepaja bekerdja keras boeat kemadjoean perserikatan kita dari ini sampai keatas dan sampai hari qiamat hendaknja, aamin ja Rabbal 'Aalamin.

Boeat penoetoep, marilah kami tjantoemkan ajat2 Allah jang berkenaan dengan itoe.

اذا جاء نصر الله والفتح ـ ورايت الناس يدخلون في
دين الله افواجا ـ فسبح بحمد ربك واستغفره انه
كان توابا ـ النصر ١ ـ ٤

Artinja: Apabila datang Tolongan Allah dan Kemanangan. Engkau lihat manoesia masoek dalam Agama Allah berlomba2, ketika itoe Tasbihlah engkau sambil memoedji Allah dan mintak ampoenlah *akanNja, karena Ia adalah* Amat pengampoeni.

Ja Allah, Engkaulah jang amat soetji, kepada Engkaulah tersimpoelnja sekalian poedji. Kibarkanlah bendera kami dan beri taufiklah kami akan menoeroet agamaMoe jang soetji moerni, Aamin aamin ja Rabbal Aalamiin !!

HASA.

Sumber : Perpustakaan Nasional RI

Nasehat Maulana Sjeich Soeleiman Ar Rasoeli

(Nasihat ini dikirim oentoek Redacteur Soearti dan Al Mizaan akan tetapi karena dirasa besar faedahnja boeat diroemoemkan maka dibawah ini kami salinkan selengkapnja Red.).

Tjandoeng 15 Februari 1939

Kepada
Anakanda Pengarang Soearti dan Al Mizaan di Boekit Tinggi.

Dengan ringkas.

Terniat oleh ajahanda akan memberi sedikit nasihat oentoek anakanda pengarang pengarang madiallah Soearti dan Al Mizaan, dan ajahanda tidak keberatan kalau soerat ini disampaikan djoega oentoek moerid2 Tarbijah Islamijah seloeroehnja (oentoek oemoem djoega besar faedahnja, Red. [Soearti]. —

Sebeloem nasihat itoe ajahanda landjoetkan, maka lebih dahoeloe ajahanda akan menerangkan sepotong hadits Nabi kita Moehammad s. a. w. begini boenjinja:

التاءنى من الرحمن والعجلة من الشيطان

Artinja: Perlahan2 itoe dari pada Allah datangnja dan tergopoh2 itoe datangnja dari pada Sjeithan. (Hadits ini diriwajatkan oleh Imam Tirmidzi dari Ibnoe Sahal).

Adapoen adjlah-tergopoh tergopoh-jang dimaksoed oleh djoendjoengan kita itoe menoeroet faham beberapa 'Oelama al a'laam, sebagai jang diseboetkan dalam kitab Bariqah Moehamoedijah ada 3 matjamnja:

1e. Menoentoet sesoeatoe sebeloem ada tempo dan ketikanja, seperti handak memakan boeah2an sebeloem masik, jang mana achirnja termakan diboeah2an moedo.

2e. Mengerdjakan sesoeatoe pekerdjaan dengan tidak dipikiri benar2 lebih dahoeloe dan ditimbang masak2. Oempamanja dating sesoeatoe peratoeran, sesoeatoe adat dari loear jang baharoe kita ketahoei, maka lantas kita toeroet dan kita toeroet sadja dengan tidak pikir pandjang mudharat dan manfa'atnja lebih dahoeloe. maka inilah jang dari pada sjeithan datangnja.

Tjobalah kita pikirkan dengan insaf, ada satoe theori, satoe adat dan satoe peratoeran jang datang dari loear dan jang beloem biasa kita pakai, maka lantas ditelan sadja boelat2 dengan tidak dipikiri pandjang lebar, pada hal peratoeran itoe tidak sesoeai dengan oedara negri kita, jang mana achirnja mendatangkan perpitjahan dinegri kita dan hilanglah roekoen dan damai karenanja.

Kelakoean jang seroepa itoe tak obahnja dengan seorang jang membakar roemahnja sendiri sedang kajoe2an jang boeat penganti beloem diketahoei koeat dan lemahnja, maka terbenarlah kata pepatah:

Anak andoeng ketiwiran—anak berabah empat2
Jang dikandoeng betjitjiran -jang dikedjar tidak dapat.

3e. Mengerdjakan sesoeatoe pekerdjaan dengan tidak tjoekoep alat perkakasnja, oempama kesawah dengan tidak membawa alat jang tjoekoep, hanja maoe lekas soedah sadja, jang mana achirnja padi tak toemboeh, melainkan roempoet djoega jang toemboeh gantinja.

Dalam kitab2 bahasa 'Arab ada satoe hikajat jang baik djoegi rasanja ditjantoemkan dalam soerat ini.

Dahoeloe kala ada seorang perempoean menerima oepah bertenoen kain, dari seorang madikan. Perempoean itoe berpikir lebih baik sija boeroe2 dengan tjepat menenoen kain ini soepaja banjak soedah dan saja banjak menerima oepah.

Hasil pekerdjaan memang banjak soedah kain ditenoennja, akan tetapi benang banjak jang poetoes dan kain itoe berboeloe soedahnja, sedang madjikan tak maoe membajar oepah, hanja memintak ganti keroegian benangnja

Kemoedian perempoean itoe insaf dan berpikir dalam hatinja bahwa dengan manoesia soedah terdjadi hal jang demikian, apalagi dengan Allah. Tochan semista 'Alam, tentoelah begitoe poela kelaknja.

Sembahjang oempamanja, kalau dikerdjakan dengan tidak mempoenjai perkakas jang tjoekoep dan boeroe2 tentoelah Allah tak menerima dan melemparkan sembah jang itoe kembali kepada jang mengerdjakannja.

Laloe perempoean itoe achirnja sembah jang perlahan2 dengan choesjoe' dan ta

Sumber : Perpustakaan Nasional RI

wadhoe' tjoekoep dan sjaratnja.
Anakanda semoeanja !

Tergopoh2 sebagai tj nto itoe tjertjela keras oleh agama kita Islam, sebagai jang disabdakan o'eh djoen djoengan kita itoe, dan menoeroet pikiran manoesia jang haloes be gitoe djoega keadaanr ja , dan begitoe poela dalam Adat Minangkabau, sebagai kata pe patah:

Biar lambat asal selamat, tak lari goe noeng dikedjar.

Djangan bergoeloet bergelosang, harang ha bis besi binasa.

Oleh sebab hal jang demikian , kalau toean2 akan berfatwa dalam agama. atau akan mengarangkan sesoeatoe boekoe dalam agama atau dalam pengetahoean doenia jang lain, maka bongkarlah lebih dahoeloe sifat 'adjalah -sifat pentjepat- dari dada masing2.

Pakailah sifat "taänna„ jaitoe sifat - fikir dahoeloe pendapatan, sesal kemoedian tak bergoena,.

Perpitjahan kita di Minangkabau ini, dan sekarang soedah mendjalar keseloeroeh Saumatera, adalah disebabkan karena sifat pentjepat itoe berserang dalam dada sete ngah pemoeka2 Islam disini, sehingga bera pakah banjak boekoe2 agama dikarangkan jang soedah menerbitkan riboet dan perpe tjahan, sehingga poetoeslah silatoerrahim antara anak dengan bapak, antata moerid dengan goeroe antara isteri dengan soeami nja dan setelah api kegondjong, bak kata orang Minangkabau, lantas dibawa pompa pemadami. Apakah oesaha memadami ini akan berhasil ?? Djaoeh sekali rasanja.

Beloem selang beberapa lama, jaitoe ke tika doenia sedang aman makmoer, lahirlah boekoe, lahirlah fatwa jang bersipat 'adjal lah, mengatakan bahasa qoenoet soeboeh itoe bid'ah dan membatja bismillah djahar bid'ah, sehingga gemparlah negeri, petjah belahlah oemat, terdjadilah silang selisih dalam mesdjid, dan terdirilah doea djoem 'at dalam satoe negeri, hilanglah semarak Islam dan Oemmat berserai berai.

Nah sesoedah api kegondjong lantas dibawakan pompa, dikatakan bahasa orang jang mempatwakan hadits qoenoet „Moeth tharab" mereng otaknja, dikatakan barang siapa jang mempatwakan bid'ah membatja bismillah dengan djahar tak mengerti hadist Nabi, maka dapatkah oesaha jang sematjam ini berhasil?

Kalau kita perhatikan maka maka jang mendjadi pokok dan pangkal perselisihan itoe tak lain hanjalah sipat pentjepat tahadi karena berapakah banjaknja di Alam Minangkabau ini boekoe boekoe jang dikarang kan jang tidak sesoeai antara dalil dan mad loelnja?

Kalau anakanda semoeanja menghen daki boekti bolehlah dioendjoekkan dalil a tas kebenaran ini, karena kami soedah mem batja boekoe boekoe karangan orang kita, jang antara dalil dan madloel bak seperti boemi dengan langit, tak obahnja sebagai meletakan pelano dipoenggoeng kerbau, koe da diberi berpasangan, dan boekoe itoe di gadangkan poela dimoeka oemoem, bak se perti menembak tebing, tiap dipasang tiap kena, lahaula wala koewwata illa billah!

Dengarlah baik2!

1. Ada orang meletakkan bilangan tarwih dalam raka'ah dengan hadits jang dibah ini.

قالت عائشة . ماكان رسول الله يزيد فى رمضان ولا فى غيره من احدى عشر ركعة

Artinja: Berkata Sitti Aisjah, tidaklah Rasoel loellah s.a.w. menambah dalam Rama dhan dan tidak poela diloearnja atas 11 rak'ah (H.R. Boechari)

Orang2 itoe berfaham, bahwasanja na bi menoeroet hadits ini sembahjang tarwih 8 rak'ah dan sembahjang witir 3 rak'ah, dja di djoemlahnja 11 rak'ah.

Faham jang seroepa ini tak sesoeai an tara dalil dengan madloel, karena jang dimak soed dengan hadist ini adalah Sitti 'Aisjah menerangkan berapa banjak, sembahjang wi tir nabi didalam dan diloear Ramadhan, ja itoe tak lebih dari 11 raka'ah.

Boekanlah hadits itoe menerangkan bi langan tarwih, karena tarwih sekali kali tak ada diloear boelan Ramadhan, pada hal Sit ti Aisjah mendjelaskan „didalam Ramadhan dan diloearnja" Rasoeloellah mengerdjakan tak pernah lebih dari 11 raka'at.

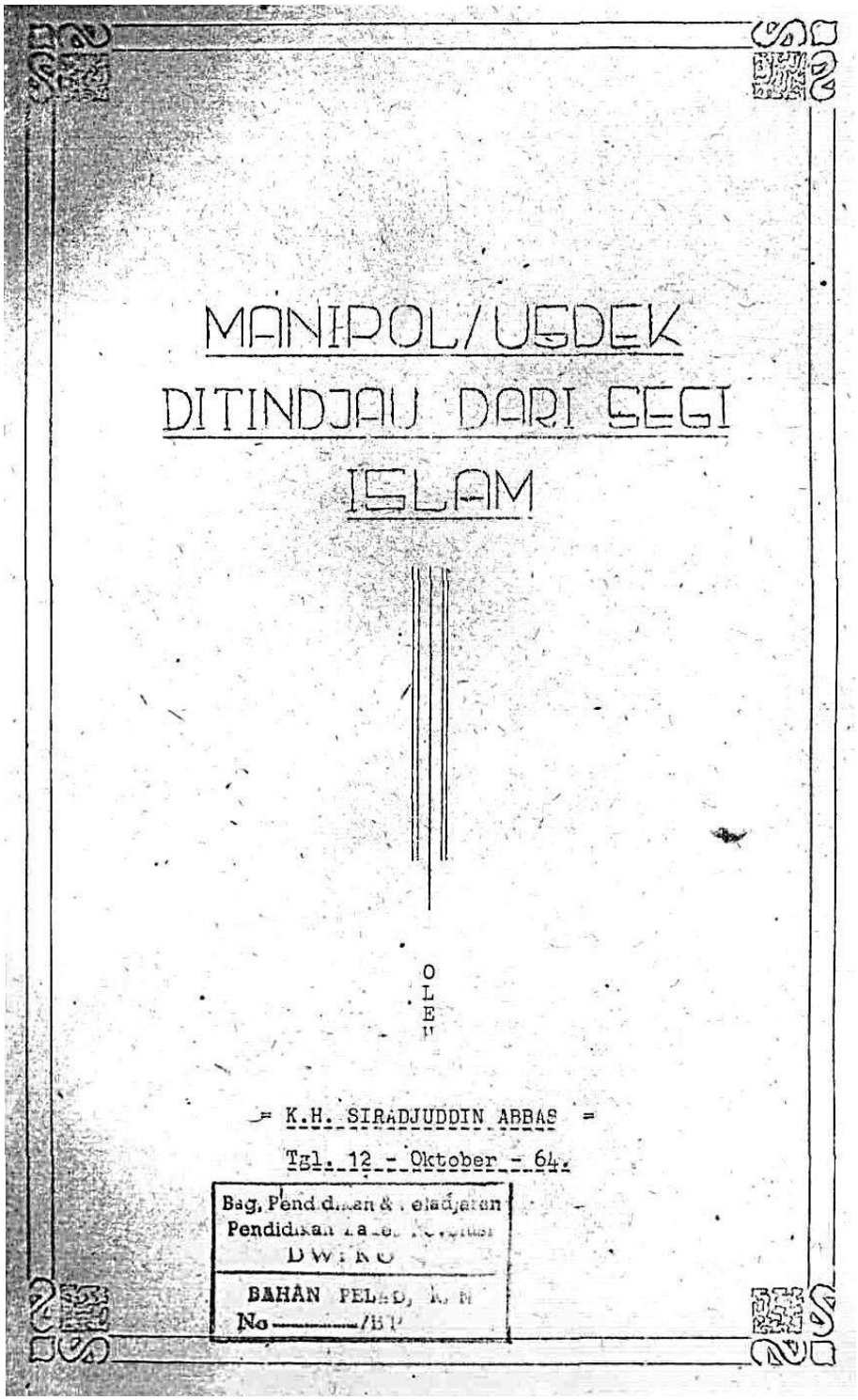
Apakah tidak sebagai meletakkan pela no dipoenggoeng kerbau?

Hal jang ini tak lain hanja disebabkan pentjepat tahadi, karena kalau mereka pikir kan maka serendah rendah thalabah akan fa ham bahasa jang dimaksoed Sitti adalah sem bahjang nabi jang didalam dan jang diloear Ramadhan, jaitoe sembahjang witir.

Sumber : Perpustakaan Nasional RI

LAMPIRAN VI

Makalah Manipol/Usdek



MANIPOL/USDEK
DITINDJAU DARI SEGI
ISLAM

OLEH

= K.H. SIRADJUDDIN ABBAS =

Tgl. 12 - Oktober - 64.

Bag, Pendidikan & Peladjaran
Pendidikan Ladeg Revolusi
DWIKO

BAHAN PELAD, K.N
No ——— /BP

Sumber : Arsip Nasional RI; Front Nasional, nomor berkas: 93.

K.H. Siradjuddin Abbas :

MANIPOL - USDEK DITINDJAU DARI SEGI ISLAM

(Kuliah dihadapan pendidikan Kader Revolusi Angkatan Dwikora
pada hari Senin tgl.12 Oktober 1964 Djam 12.15 - 13.30
bertempat di Aula Bank Indonesia
Djakarta.-

Dengan nama Allah, Tuhan Jang Maha Pengasih
dan Maha Penjajang.

I. MUKADDIMAH :

Assalamu'alaikum WW !.
Saudara2 anggota kursus Kader Revolusi jang saja hormati !

1. Dalam menindjau Manipol-Usdek, dari segi apapun dan oleh siapapun, kita mau-tidak mau harus menindjau pedoman2 pelaksanaannja, jaitu Djarek, Resopim, Takem, Gesuri dan Tavip, bahkan bukan itu sadja tapi djuga harus ditindjau "lahirnja Pantja Sila, Undang2 Dasar 45, Membangun Dunia kembali., Dekrit 5 Djuli dan djuga Piagam Djakarta, karena semuanja ini sudah djalin berdjalin mendjadi satu tak dapat dipisah2-kan.-

Bahkan bukan sadja itu tapi djuga harus dipedomani pendapat2 Bung Karno, sebagai Kepala Negara, sebagai Presiden atau sebagai Pemimpin Besar revolusi, jang dilahirkan beliau dalam berbagai-bagai kesempatan karena Bung Karno bukan sadja penggali Pantjasila ; tapi djuga Penjambung lidah rakjat.

2. Bagi setiap Kader Revolusi, jang dikatakan oleh Bung Karno "tulang2 penggerak masjarakat dan jang telah diberi titel oleh beliau dengan titel "Kaderku"- menurut pendapat saja --harus mengetahui Agama sedalam2-nja, terutama Agama Islam jang dianut 85% rakjat Indonesia, karena bagaimana ia akan dapat melaksanakan tugasnja sebagai Kader kalau ia sendiri tidak mengetahui djiwa rakjat jang dipimpinnja. (85% Menurut Bung Karno dalam pidato PBB, Tubapi 325).-

Begitu djuga tidak dapat dilaksanakan dengan sempurna titel jang diberikan Bung Karno "Kaderku", kalau ia tidak mengetahui sedalam2-nja bagaimana pandangan Bung Karno terhadap Agama, terutama terhadap Agama Islam jang dianut beliau. Djangan terdjadi hendaknja beliau kemudik tapi kandasnja kehilir.

3. Sesuai dengan uraian diatas ini, maka dalam kesempatan sekarang saja akan menguraikan 4 persoalan pokok, jang saja anggap penting untuk diketahui oleh Saudara2 Kader revolusi dalam bidang Agama dan Keagamaan, jaitu :

1) Kedudukan Agama.....

Sumber : Arsip Nasional RI; Front Nasional, nomor berkas: 93.

1. Kedudukan Agama pada umumnja dan Agama Islam pada chususnja dalam Negara Republik Indonesia jang garis besar haluannja tertjantum dalam Manipol.
2. Pandangan Pemimpin Besar Revolusi terhadap Agama dan keagamaan, chususnja terhadap Agama Islam jang dianut beliau.
3. Apa itu Islam jang dianut oleh majoritas rakjat Indonesia.
4. Pandangan Islam terhadap Manipol/Usdekterhadap sosialisme, jaitu masjarakat adil dan makmur jang ditudju oleh revolusi rakjat Indonesia, dan djuga pandangan Islam terhadap lawan revolusi, jaitu imperialisme, kolonialisme dan Kapitalisme.

Semuanja akan saja lakukan dengan amat ringkas.

4. Hanja lebih dahulu saja tegaskan, bahwa dalam membitjarakan Tuhan dan Ketuhanan, atau Agama dan Keagamaan, kita tidak bermaksud untuk memukul, apalagi untuk menjakiti suatu golongan, tidak, pembitjaraan kita adalah setjara umum, karena orang jang beragama ada disekalian partai dan golongan, begitu djuga sebaliknja orang jang tidak mendjalankan agama ada pula disekalian golongan dan sekalian partai.

Nabi Muhammad diutus kedunia untuk membawa rahmat bagi sekalian machluk dalam alam ini (Surat Al Anbija : 107).-

Begitu djuga dalam membitjarakan soal Agama dan Ketuhanan kita harus melakukannja dengan serius, tidak berolok2, karena Agama itu datangnja dari Tuhan Jang Maha Tinggi dan Maha sutji.

Dan saja dalam melaksanakan tugas tidak akan mengemukakan teori jang berbelit2 jang membosankan, tapi hanja mengemukakan fakta2 jang boleh diraba dan pertimbangan selandjutnja terserah kepada saudara2 Kader karena saja jakin bahkan saudara2 jang mengambil bagian dalam kursus ini bukanlah anak sekolah desa jang harus disugui matjam2 teori dan sajapun bukan pendjual obat jang bersorak-sorai.

Bismillah !

II. Kedudukan Agama, chususnja Agama Islam dalam Negara Republik Indonesia.

1. Kedudukan Agama, chususnja Agama Islam dalam Negara Republik Indonesia jang berhaluan Manipol-Usdek ini sudah baik. Mari kita buka Undang2 Dasar 1945 jang kita pakai sekarang! Lihat Bab XI jang berbunji begini :

" A g a m a "

Pasal; 29.

1. Negara berdasar atas Ketuhanan Jang Maha Esa.
2. Negara mendjamin kemerdekaan tiap2 penduduk untuk memeluk agamanja masing2 dan beribadat menurut agama dan kepertjajaannja itu" (Tubapi, pagina 50).-

Ini dokumen resmi.....

Sumber : Arsip Nasional RI; Front Nasional, nomor berkas: 93.

Nah teranglah bahwa funksi harta itu bukan untuk ditimbun-2, bukan hanja untuk keperluan pribadi sadja, tapi untuk membuat segala matjam kebadjikan jang berfaedah untuk umum.

4. Untuk diwasijatkan. Kalau orang sudah tua dan hampir meninggal maka Islam mengandjurkan kepadanja supaja ia berwasijat, jaitu membagi-2 hartanja dengan wasijat untuk si anu dan untuk si anu, agar hartanja itu sesudah meninggalnja djangan tertumpuk disesuatu tangan sehingga menimbulkan kapitalisme jang akan membahajakan masjarakat.

Didalam ajat al quran termaktub sebuah ajat begini : "Diwadjibkan atasmu, apabila seorang dari kamu hampir meninggal, djika ia mempunjai harta supaja ia membuat wasijat(testament) buat ibu bapa, buat keluarga jang hampir dengan tjara jang baik sebagai kewadjiban atas orang-2 jang mau berbakti (Surat Al Baqarah ajat : 180).

5. Untuk dipakai tolong bertolong. Funksi harta djuga ialah untuk keperluan tolong bertolong, umpamanja memindjamkan tanpa rente, didermakan untuk kepentingan kaum melarat, untuk orang sengsara karena kebakaran, karena dilanda bandjir dan lain-2 sebagainja.

Inilah suatu funksi jang besar dari harta benda jang diandjurkan Tuhan didalam al Quran, sebagai termaktub dalam firman Nja.

"Dan tolong bertolonglah kamu atas segala matjam pekerdjaan jang baik dan djangan tolong bertolongan atas pekerdjaan jang dosa" (Al Maidah : 2).

Didalam masjarakat kita sekarang banjak orang jang berpunja, dan bahkan sudah banjak milijuner jang mempunjai wang bertumpuk-2, banjak saudagar-2 besar jang mempunjai toko dan perusahaan besar, banjak "basja-2" jang mempunjai tanah, sehingga kadang-2 tak tentu lagi untuk apa wang itu akan di pakainja,

Kalau orang-2 jang telah dikurnijai Tuhan dengan harta benda sebanjak itu mau memakai rahmat itu untuk menolong memberikan sedikit modal kepada siniskin jang tidak punja sekedar untuk berusaha, untuk membuka perusahaan ketjil, sudah pasti kita akan mendjadi makmur karenanja, karena wang sudah dipakai untuk funksinja jang asli jaitu membantu jang tidak punja.

Dalam memberikan pindjaman dan membantu kawan harus dihindarkan pula supaja djangan mendjadi rentenir, djangan mendjadi lintah darat, djangan mendjadi kaum 10 - 12 jang tjelaka, karena hal itu dikutuk oleh al Quran.

Tuhan berfirman : "Orang-2 jang memakan riba tidak akan berdiri melainkan sebagai pendirian orang jang diharu sjeithan dengan tanparannja (Surat Al Bawarah ajat : 275).

Oleh karena itu dihindarkanlah diri dari mendjadi kaum rentenir kaum penghisap, kaum idjon, kaum 10 - 12 jang merusak masjarakat.

Itulah tudjuan revolusi kita, jaitu membentuk masjarakat adil dan makmur materiil dan sipirituil, jang sangat sesuai dengan agama Islam dan karena itulah maka seluruh Ummat Islam mendukungnja.

Demikianlah, terima kasih. -

ttd. H. Siradjuddin Abbas.

Sumber : Arsip Nasional RI; Front Nasional, nomor berkas: 93.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku dan Artikel

Abbas, Hasjimi. *Kritik Matan Hadis: Versi Muḥaddiṡīn dan Fuqahā'*. Yogyakarta: Teras, 2004.

Abbas, Rafid. *Ijtihad Persatuan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

_____. "Ijtihad Dewan Hisbah Persatuan Islam dalam Hukum Islam", Al-*Daulah* 6, no.1 (April 2016).

Abbas, Siradjuddin. *40 Masalah Agama*, vol. 1-4. Cet. ke-27. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997.

_____. "Asas dan Toedjoean Persatoean Tarbijah Islamijah (PERTI)", *Majalah Soearti* 2, no:10 (Maret 1938).

_____.*'Itiqad Ahlussunnah Wal-Jama'ah*. Cet. ke-27. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1997.

_____. *Kitab Fikih Ringkas*. Cet. ke-6. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2006.

_____. *Kumpulan Soal Jawab Keagamaan*. Cet. ke-8. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2008.

_____. *Tabaqatus Syafi'iyah; Ulama Syafi'i dan Kitab-Kitabnya dari Abad ke Abad*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2011.

_____. *Manipol/Usdek Ditinjau dari Segi Islam*. Jakarta: Arsip Nasional RI; Front Nasional, Nomor Berkas: 93.

_____. *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994.

'Abd Al-Muṭallib, Rif'at Fawzī. *Tawṡiq as-Sunah fī al-Qarni aṣ-Ṣānī al-Hijr Uṣūluhu wa Ittihājuhu*. Mesir: Maktabah al-Khanājī, 1981.

Abdurahman, Dudung. *Pemikiran Islam Murni Ahmad Hassan*, dalam buku *Tokoh-tokoh Muslim Indonesia Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2019.

_____. *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. Yogyakarta: Ombak, 2019.
Agung S, Leo. *Sejarah Intelektual*. Yogyakarta: Ombak, 2013.
Ahmadi, Abu. *Psikologi Umum*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2009.
Aisah, Siti**.** "Pemikiran Ahmad Hassan Bandung Tentang Teologi Islam", *AL-Lubb*, 1, no. 2 (2017): 48-67.
Aizid, Rizem. *Biografi Ulama Nusantara*. Yogyakarta: Diva Press, 2016.
Amirudin, M. Hasbi. "Pemikiran Islam Kontemporer dalam Benturan Budaya", *Islam Futura:Jurnal Ilmiah* 13, no: 2 (Februari 2014): 207.
Anshor, Ahmad Muhtadi. *Bahth Al-Masāil Nahdlatul Ulama*. Yogyakarta: Teras, 2012.
Arisandi, Herman. *Buku Pintar Pemikiran Tokoh-Tokoh Sosiologi dari Klasik Sampai Modern*. Cet. ke-1. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
Ar-Rasuli, Soelaiman. "Nasehat Maulana Sjeih Soelaiman Ar Rasoeli", *Majalah Soearti* 3, no: 22 (Maret 1939): 4-5.
Al-'Asyqalānī, al-Ḥāfiẓ Aḥmad Ibn 'Ali Ibn Ḥajar. *Bulūg al-Marām Min Adillah al-Aḥkām*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
_____. *Fatḥ al-Bārī*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1983.
Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syariah*. Terj. Rosidin dkk. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
Azami, Muhammad Mustafa. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
Aziz, Jamal Abdul. "Reformulasi Konsep Najis Ala Ahmad Hassan (1887-1958)", *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 5, no. 1 (Januari 2011): 44.
_____. *Hukum Islam Antara Kemutlakan dan Kenisbian (Studi Atas Pemikiran Ahmad Hassan Tentang Dikhotomi 'Ibadat dan 'Adat* Yogyakarta: Disertasi, 2007.
Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Cet. ke 1 Bandung: Mizan, 2002.
Baharudin, M.. "Kritik Atas Corak Pemikiran Teologi Islam KH. Siradjuddin Abbas", *Jurnal Theologia* 27, no: 2 (Desember 2016).
Bahreisj, Husein. *Tanya Jawab Hukum Islam*. Surabaya: al-Ikhlas, t.t..
Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius*,* 1990.
Berger, Petter L. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*. Terj. Hasan Basri. Jakarta: LP3ES, 1990.
Al-Bukhārī, Abū 'Abdillah Muḥammad Ibn Ismaīl. *Al-Jāmi' as-Saḥiḥ (Ṣaḥiḥ al-Bukhārī)*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1981.

Burhanudin, Jajat. *Ulama dan Kekuasaan; Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Terj. Testriono dkk. Jakarta: Mizan, 2012.

Ad-Dāruquṭnī, Al-Ḥafiẓ ‘Ali bin Umar. *Sunan Ad-Dāruquṭni*, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Dhuhri, Saifuddin. “The Role Of Abbas Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah in Underpinning Acehnese Current Religious Violence”, *Studia Islamika: Indonesian Journal For Islamic Studies* 23, no. 1 (2016).

Ad-Dīnawarī, Muhammad Abdulah ibnu Muslim Ibn Qutaibah. *Ta’wīl Mukhtalīf al-Ḥadīṡ*. Mesir: Dār al-Ḥadīṡ, 1982.

Ad-Dumainī, Musfir ‘Azmullah. *Maqāyis Naqd Mutūn as-Sunnah*. Riyāḍ: as-Su’ūdiyah, 1984.

El-Guyani, Gugun. *Jihad Paling Syar’i*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.

Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Fatih, M.. “Hadis Dalam Persfektif Ahmad Hassan”, *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 3, no.2 (Desember 2013).

Fayyad, Mahmud Ali. *Metodologi Penetapan Kesahihan Hadis Nabi*, terj. Zarkasyih Chumaidiy. Bandung: Pustaka Setia, 1998.

Fazlurrahman. *Membuka Pintu Ijtihad*. Terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1995.

Federspiel, Howard M. *Daya Tahan Kesarjanaan Muslim Tradisionalis: Analisis Atas Karya-karya Siradjuddin Abbas* dalam buku *Jalan Baru Islam*. Terj. Ihsan Ali Fauzi. Bandung: Mizan, 1998.

_____. *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*. Terj. Yudian W. Asmin, dan Afandi Mochtar. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.

_____. *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia*. Terj. Ruslani dan Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Fudydartanta, Ki. *Psikologi Umum*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Hamim, Toha. *Paham Keagamaan Kaum Reformis*. Terj. Imron Rasyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Hamka. *Ayahku*. Jakarta: Ummida, 1980.

Ḥammam, Muḥammad Aḥmad. *Buhūṡ wa Qaḍāya fī ‘Ilm al-Ḥadīṡ*. Cet. ke-1. Quwait: Dār al-Kalām, 1987.

Ḥanbal, Aḥmad Ibn. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. 10 Vol. Bairūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2008.
Haris, Ahmad. *Bid'ah dalam Literatur Islam*. Cet. ke-1. Jakarta: Referensi, 2012.
Haryatmoko. *Critical Discourse Analiysis (Analisis Wacana Kritis)*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2017.
Hassan, Ahmad. *Risalah Qiyas*. Bangil: Pustaka Elbina, 2005.
_____. *Soal Jawab Tentang Berbagai Masalah Agama*. 1-4 Vol. Bandung: CV. Diponegoro, 1991.
_____. *Wanita Islam*. Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS, 1989.
_____. Pengajaran Shalat. Cet. ke-36. Bandung: CV. Diponegoro, 2007.
_____. *Risalah Madzhab*. Bangil, Pustaka Elbina, 2005.
_____. *Tarjamah Bulughul Marām*. Bandung: Diponegoro, 2006.
_____. *Risalah Jum'at*. Bandung: Pustaka Elbina, 2005.
_____. *Risalah Riba*. Bandung: Pustaka Elbina, 2005.
Hassan, Abdul Qodir. *Ilmu Musthalah Hadits*. Bandung: CV Diponegoro, 1982.
Hasan, Muhammad Tholhah. *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU*. Jakarta: Lantabora Press, 2015.
Hidzbullah, Nur. "Ahmad Hassan: Kontribusi Ulama dan Pejuang Pemikiran Islam di Nusantara dan Semenanjung Melayu", *Al-Turats* 20, no 2 (Juli 2014): 285-295.
Huda, Nor. *Islam Nusantara; Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia*. Yogyakarta: Arruz Media Group, 2007.
Al-Humaidī, Saīd Ibnu 'Abdillah. *Manāhij al-Muḥaddiṡīn*. Riyāḍ: Dār al-'Ulūm, t.t.
Ibnu Kaṡīr, Abī al-Fidā' Ismaīl ibn Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Cet-ke-4. Riyāḍ: Dār aṭ-Ṭayyibah, 2007.
Ibn Rusyd, Muḥammad bin Muḥammad ibnu Aḥmad. *Bidāyat al- Mujtahīd wa Nihāyat al-Muqtaṣīd*, 1 Vol. ttp.: t.p., t.t..
Ibnu Taimiyah, Taqiyyuddīn Abī Al-'Abbās Aḥmad Ibn Abdil Halīm Ibn Abd al-Salām. *Majmū' al-Fatāwa*. 1, 18, 33 Vol. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
Ibn Az-Zahrānī, Muhammad Maṭar. *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyah*. Bairūt: Dār al-Khudair, 19910.
Al-Idlibī, Ṣalāḥuddīn bin Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matan 'Inda Ulamā al-Ḥadīṡ an-Nabawī*. Bairūt: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983.
Idri. *Hadis dan Orientalis: Perspektif Ulama Hadis dan Orientalis Tentang Hadis Nabi*. Jakarta: Kencana, 2017.

Ikhwan, Munirul. *Ulama dan Konservatisme Islam Publik di Bandung*, dalam buku; *Ulama Politik dan Narasi Kebangsaan*. Yogyakarta: PusPIDeP, 2019.

Ismail, Luthfi Abdullah. "Hukum Jum'at Bagi Musafir", *Majalah Ar-risalah* 45, no.3 (Juni 2007), 24-26.

Ismail, Muhammad Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

_____. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Al-'Iz , 'Alī ibn 'Alī Ibn Muḥammad ibnu Abī. *Syarḥ al-Ṭahāwiyah fī al-'Aqīdah al-Salafiyah*. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t..

Al-Jābirī, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab*. Terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCISod, 2003.

Al-Jauziyah, Syams ad-Dīn Abī 'Abdillah Ibnu al-Qayyim. *ar-Rūh*. Bairūt: Dār al-Fikr,1992.

Al-Jāzirī, 'Abd Ar-Raḥman. *Al-Fiqhu 'Ala Mazāhib al-Arba'ah*. 1 vol. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.

Juynboll, G.H.A.. *Kontroversi Hadis di Mesir 1890-1960*. Terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1999.

Kamiluddin, Uyun. *Menyorot Ijtihad PERSIS*. Cet. ke-1. Bandung: Tafakur, 2006.

Karim, Shofwan. "Konflik Pemikiran dan Integrasi Sinerjik Ulama Minang Kabau Tahun 1903-1907", *Majalah Tajdid* 6, no:3, 2000, 30.

Karnedi, Rozian dkk.. "Understanding of Reward Prize Hadiths In Indonesia (Comparative Study of The Ahmad Hassan And Siradjuddin Abbas Methods)", *Jurnal Ushuluddin* 27 no: 2, (Juli-Desember 2019): 174-190.

_____. "The Argument of Ahad Hadith Implementation In Interpreting The Death of Prophet Isa According To Maḥmūd Syaltūt And Siradjuddin Abbas", *Madania* 23, no: 1 (Juni 2019): 105-116.

Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metododologi Sejarah*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1992.

Khaeruman, Badri. *Islam Ideologis; Perspektif Pemikiran dan Peran Pembaruan Persis*. Jakarta: Misaka Galiza, 2005.

Al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajāj. *Uṣūl al-Ḥadīṡ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalāhuhu*. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.

Al-Khāzin, 'Alā'u ad-Dīn 'Aliy Ibnu Muḥammad Ibn Ibrahim al-Bagdādī. *Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'an at-Tanzīl*. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t..

Koto, Alaidin. *Buya KH. Siradjuddin Abbas*. Jakarta: PT. Radja Grafindo Persada, 2016.

_____. *Persatuan Tarbiyah Islamiyah; Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
_____. *Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah 1945-1970*. Jakarta: Disertasi UIN Syarif Hidayatullah, 1995.
_____. *Pemikiran Politik KH. Siradjuddin Abbas*. Pekan Baru: Balai Latihan dan Pengabdian Kepada Masyarakat, Institut Agama Islam Negeri Sultan Syarif Qasim, 1995.
_____. *Buya KH. Siradjuddin Abbas: Profil dan Pemikiran Politiknya Tentang Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2016.
_____. dkk, *Sejarah Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah di Pentas Nasional*. Jakarta: Tarbiyah Press, 2006.
Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Cet. ke-2. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
Latif, Sanusi. *Ulama Sumatera Barat*. Padang: IAIN Imam Bonjol Press, t.t..
Machudum, Sjarkawi. *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah*. Jakarta: Perpustakaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 2011.
Majelis Tarjih Muhammadiyah. *Himpunan Putusan Tarjih*. Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1967.
Al-Maṣmūdī, Yaḥya Ibn Yaḥya. *Al-Muwaṭṭa' li Imāmi Mālik bin Anas*. Bairūt: Dūr al-Kutub al-'Arabī, 2004.
Minhaji, Akh. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia*. McGill University: Disertasi, 1997.
_____. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (1887-1958). Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001.
Miswar, Khairil. "Komparasi Pemikiran Abu Hasan al-Asy'ari dan Siradjuddin Abbas tentang Konsep Istiwa". Diakses hari Kamis 1 November 2018. http://patahkekeringan.blogspot.com/2014/12/komparasi-pemikiran-abu-hasan-al-asyari.html.
Mohammad, Herry dkk. *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad XX*. Jakarta: Gema Insani, 2006.
Mughni, A. Syafiq. *Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994.
Muhtada, Dani. *Paradigma Hukum Persatuan Tarbiyah Islamiyah*. Diakses hari Jumat tanggal 19 Oktober 2018. https://www.islamcendekia.com/2014/01/paradigma-hukum-persatuan-tarbiyatul-islamiyah-analisis-pemikiran-hukum-siradjuddin-abbas.html.
Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
Mustaqim, Abdul. *Ilmu Ma'ānil Hadis*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
Muzairi dkk. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: FA Press, 2014.

An-Nabhānī, Yūsuf ibn Ismaīl. *Syawāhid al-Ḥaq*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1983.
Nandang, Zae dkk. *Turuq Al-Istinbāṭ: Metodologi Pengambilan Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam*. Bandung: Persis Pers, t.t..
Nata, Abuddin, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Cet. ke-2. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001
Nasution, Harun. *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
Nasution, Khoiruddin. *Riba dan Poligami*. Yogyakarta: Academia, 1996.
An-Nawāwī, Abū Zakariya Muḫyuddin. *Ṣaḥiḥ Muslim Bi Syarḥ an-Nawāwī*. Bairūt: Dār Libanon, 1392.
_____. *Majmū' Syarah al-Muhażżab*. 3 Vol. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.
Nazir, Muhammad. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2011.
Noer, Deliar. *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*. Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1987.
_____. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3 ES, 1990.
Pijper, G.F.. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. Terj. Yessy Agusdin. Jakarta: UI Press, 1985.
al-Qastalānī, Ahmad bin Muhammad. *Al-Mawāhib al-Laduniyah bi al-Manḫ al-Muḫammadiyah*. 3 Vol. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
al-Qaṭṭān, Mannā' Khalil. *Mabāḥiṡ Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyāḍ: Mansyūrāt 'Aṣr al-Ḥadīṡ, t.t.
al-Qorḍāwī, Yūsuf. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw*. Terj. Muhammad Al-Baqir. Cet. ke-5. Bandung: Karisma, 1997.
_____. *Al-Madkhal Li Dirāsah as-Sunnah an-Nabawiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
_____. *Fawāid al-Bunūk Hiyā ar-Ribā al-Harām*. Kairo: Dār al-Wafā', 1990.
Al-Qusyairī, Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj. *Al-Jāmi' as-Ṣāḥiḥ, (Ṣaḥiḥ Muslim)*. 3 Vol. Bandung: Maktabah Dakhlān, t.t..
Rahardjo, Dawam. *Intelektual, Intelegensia, dan Prilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim*. Cet. ke-1. Bandung: Mizan, 1993.
Rahardjo, Mudjia. *Dasar-Dasar Hermeneutika*. Yogyakarta: Arruz Media, 2008.
Rasjid, Sulaiman. *Fikih Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994.
Rayyah, Maḫmūd Abū. *Aḍwā' 'Ala as-Sunnah al-Muḫammadiyah*. Kairo: Matba'ah Dār al-Ta'līf, 1958.
Ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn Ibn Muhamad Ibn Umar Ibn Ḫusain ibn Ḫasan Ibn 'Ali. *Mafātiḫ al-Gaib/Tafsīr al-Kabīr*. 5 Vol. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm (al-Manār)*. Bairūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2005.
Rifa'i, Muh. "Pemikiran Politik Islam Ahmad Hassan Perspektif Politik Islam Indonesia", *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam* 5, no: 2 (Oktober 2015).
Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. 1Vol. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1983.
Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Intrest*. Leiden, Brill, 1996.
Salam, Abd. "Sejarah dan Dinamika Sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia", *Islamica* : 4 no. 1 September 2009.
Aṣ-Ṣāliḥ, Ṣubḥi. *Ulūm al-Hadiṡ wa Muṣṭalāḥuhu*. Bairūt: Dār al-'Ilmi li al-Malayyin, 1973.
Salim, Petter. dan Salim, Yenni. *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press, 1991.
Aṣ-Ṣan'ānī, Muḥammad Ibn Ismaīl al-'Amīr. *Subul al-Salām*. 2. vol. Bairūt Dār al-Fikr, 1991.
Santana, Septiawan dan Nurrahmawati. "Komunikasi Subkultur Religius NU, Muhammadiyah, Persis, dan Syarikat Islam di Kalangan Pengajar Unisba", *Media Tor* 6, no. 1 (Desember 2017).
Santosa, Nyong Eka Teguh Iman. *Sejarah Intelektual Sebuah Pengantar*. Sidoarjo: AruAnna Books, 2014.
Shiddiqy, Muhammad Hasbie Ash. *Koleksi Hadis Hukum*. 6 Vol. Jakarta: Yayasan Teungku Hasbi Ash Shiddiqi, 1994.
_____. *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*. Jakarta: CV Bulan Bintang, 1964.
Sholehuddin, Wawan Shofwan dkk. *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam Tentang Akidah dan Ibadah*. Bandung: Persis Press: 2019.
_____. *Fiqih Muamalah; Kumpulan Keputusan Dewan Hisbah Persatuan Islam*. Bandung: Persis Pers, 2018.
Sholeh, Abdul Rahman. *Psikologi Suatu Pengantar dalam Persefektif Islam*. Jakarta: Kencana Peranada Media Group, 2009.
Al-Sijistanī, Abī Dāwūd Sulaimān Ibn al-Asy'aṡ. *Sunan Abī Dāwūd*. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t..
Sirri, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam*. Malang: Madani, 2015.
Sumaryono, E. *Hermenutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
Suprapto, Muhamaad Bibit. *Ensiklopedi Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009.
Suryadi. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Teras, 2008.

Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Kontekstualisasi Hadis dalam Kehidupan Berbangsa dan Berbudaya". *Kalam* 11, no.1 (Juni 2017): 218.

_____. "Kajian Hadis di Era Global". *Esensia* 15, no. 2, (September 2014): 207.

_____. "Syarah Hadis Sahih Bukhari dan Muslm dalam Komik: Studi atas Deskripsi 99 Pesan Nabi: Komik Hadis Bukhari Muslim (Edisi Lengkap)". *Esensia* 16, no. 2, (Oktober 2015): 251.

_____. "Prospek Kajian Hadis di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia". *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 7, no. 1 (Juni 2017): 1.

_____. "Hadis dan Perannya dalam Tafsir Kontekstual Perspektif Abdullah Saeed". *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5, no: 2 (Desember 2015): 337.

_____.*Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks*. Yogyakarta: Teras, 2009.

_____. *Ulumul Hadis Sebuah Analisis Epistemologis*, dalam buku *Ulumul Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2010.

_____. *Metodologi Syarah Hadis*. Yogyakarta: Kalimedia, 2017.

As-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn 'Abd Ar-Raḥman. *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥi Taqrīb an-Nawāwī*. 1 Vol. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.

_____. *Tanwīr al- Hawālik*. Semarang: Toha Putra, t.t.

Steenbrink, Kareel A.. *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

_____. *Pesantren Madrasah Sekolah*. Cet. ke-2. Jakarta: LP3ES, 1994.

Asy-Syāfi'ī, Abī Abdillah Muḥammad Ibn Idris. *Al-Umm*. 2, 6 Vol. Bairūt: Dār al-Fikr, 1983.

_____. *Ikhtilāf al- Ḥadīṡ*. Bairūt; Dār al-Fikr, t.t.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.

Syaltūt, Maḥmūd. *al-Fatāwa*. Kairo: Dār al-Qalām, 1966.

Asy-Syāṭibī, al-Garnaṭi Abū Isḥaq Ibrahim bin Mūsa bin Muḥammad al-Lakhmi. *al-I'tishām*. Riyāḍ: Dār al-Khānī, 1996.

Asy-Syaukānī. Muḥammad Ibn 'Ali Ibn Muḥammad. *Nail al-Auṭār Syarḥ Muntaq al-Akhbār*. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t..

Syuhada, Akhyar dkk. *Risalah Shalat*; *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah PERSIS*. Bandung: Persis Press, 2017.

At-Ṭabarī, Abī Ja'far Muhammad Ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*. 3 Vol. Bairūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2005.

Aṭ-Ṭabrānī, Abī al-Qāsim Sulaimān bin Aḥmad. *Al-Mu'jam al-Kabīr*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.
Tamrin, Dahlan. *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.
Taufik, Akhmad. *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
Tim Peneliti Puslitbang Kemenag RI. *Kasus-Kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia*. Cet. ke-1. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2009.
Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1999.
Tim Penyusun. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Vaan Hoeve, 1996.
_____. *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Vaan Hoeve, 1994.
Tim Redaksi "Pahala Ibadah Untuk Orang Lain", *Majalah Arrisalah* 43, No: 8, 2005, 34.
At-Tirmiżi, Muḥammad Ibn 'Isa Ibn Sūrāh. *Al-Jāmi' aṣ-Ṣāḥiḥ Sunan at-Tirmiżi*, Bairūt: Dār al-Ma'rifah, 2002.
Turner, Briyan S. *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat*. Terj. Sirodjuddin Arif dan M. Syukri. Cet. ke- 2. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2016.
Wahid, Romli Abdul. *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2016.
Wahyuni, Etri. "Hj. Syamsiah Abbas Tokoh Agama dan Pendidikan Perempuan Minangkabau". *Kafa'ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender* 5, no.2 (2015):166.
Wildan, Dadan. *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia*. Bandung: Pusat Penelitian dan Pengembangan PP. Pemuda Persatuan Islam, 2000.
_____. *Yang Da'i Yang Politikus*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997.
Wirawan. *Konflik dan Manajemen Konflik: Teori, Aplikasi, dan Penelitian*. Jakarta: Salemba Humanika, 2010.
_____. *Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigma*. Cet. ke-1. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.
Wuryani, E. *Sejarah Intelektual*. Diakses hari Jumat 09 November 2018. http://repository.uksw.edu/bitstream/123456789/6400/7/BOOK_Emy%20Wuryani%2C%20Wahyu%20P_Sejarah%20Intelektual_daftar%20pustaka.pdf.
Ya'qub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis. Jakarta*: Pustaka Firdaus, 2000.
Yuslem, Nawir dkk. "Metodologi Pemikiran Hadis Ahmad Hassan dalam Tarjamah Bulug al-Maram", *At-Tahdis: Journal of Hadith Studies* 1, no: 2 (Juli Desember 2017).

Zaini, Hasan dkk. *Prinsip dan Jati Diri Persatuan Tarbiyah Islamiyah Ber'itiqad Ahlussunnah wal Jamaah dan Mazhab Syafi'i*. Padang: Jasa Surya, 2015.

Zuhri. *Studi Islam Dalam Tafsir Sosial: Telaah Gagasan Keislaman Fazlurrahman dan Muhammad Arkoun*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008.

Zuhri, Saifuddin dan Imron, Ali. *Model-model Penelitian Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2013.

B. Sumber Elektronik dan Internet

http://mursyidali.blogspot.com/2009/12/profil-khsirajuddin-abbas.html

http://www.muslimoderat.net/2017/03/sejarah-kelam-berdirinya-salafi-wahabi-dan-saudi.html#ixzz5hvRji0b1

http://www.presidenri.go.id/berita-aktual/islah-persatuan-tarbiyah-islamiyah-perti-contoh-persatuan-di-tengah-keberagaman.html

https://www.kompasiana.com/maspet/55002c51a333115b7350fde5/dekrit-dewan-revolusi-dari-letkol-untung

http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/45040/1/Supani_Fix.pdf.

PROFIL PENULIS

A. Identitas Diri

Nama lengkap	: **Dr. H. Rozian Karnedi, S.Ag., M.Ag.**
Tempat/Tgl. Lahir	: Karang Anyar, 06 November 1978
Pangkat/Gol/Ruang	: Penata (III/c) / Lektor
Jabatan/ Pekerjaan	: Dosen Hadis Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu
Alamat Kantor	: Jl. Raden Fatah, Pagar Dewa Kota Bengkulu
Alamat	: Jl. Hibrida 13. RT.15 RW.06 No. 04/A. Kel. Sumur Dewa Kec.Selebar Kota Bengkulu
Nama Isteri	: Musfirawati, M.Pd.
Jabatan/ Pekerjaan	: Guru SMP N 21 Kota Bengkulu
Tempat, Tanggal Lahir	: Rigangan, 30 November 1979
Nama Anak	: 1. Muhammad Rosikhan Rozi 2. Muhammad Rusydan Rozi 3. Azka Nadhirah Rozi 4. Muhammad Rifqan Rozi 5. Muhammad Raihan Rozi 6. Muhammad Rofik Rozi
Alamat Email	: roziankarnedirozian@gmail.com
Telphon	: 08117302916

B. Riwayat Pendidikan

1. SD Negeri 10 Lubuk Tanjung Kerkap Bengkulu Utara 1991
2. MTs Tarbiyah Islamiyah Kerkap Bengkulu Utara 1994
3. MA Pancasila Bengkulu 1997
4. S1 Tafsir Hadis IAIN Imam Bonjol Padang 2001
5. S2 Tafsir Hadis IAIN Imam Bonjol Padang 2005
6. S3 Studi Al-Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2017-2020

C. Pengalaman Pekerjaaan

1. Wakil Direktur Pondok Pesantren Pancasila Bengkulu 2006-2010
2. Dosen IAIN Bengkulu 2006-sekarang
3. Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Syariah Nahdlatul Ulama (STIESNU) Bengkulu 2016-Sekarang

D. Pengalaman Organisasi

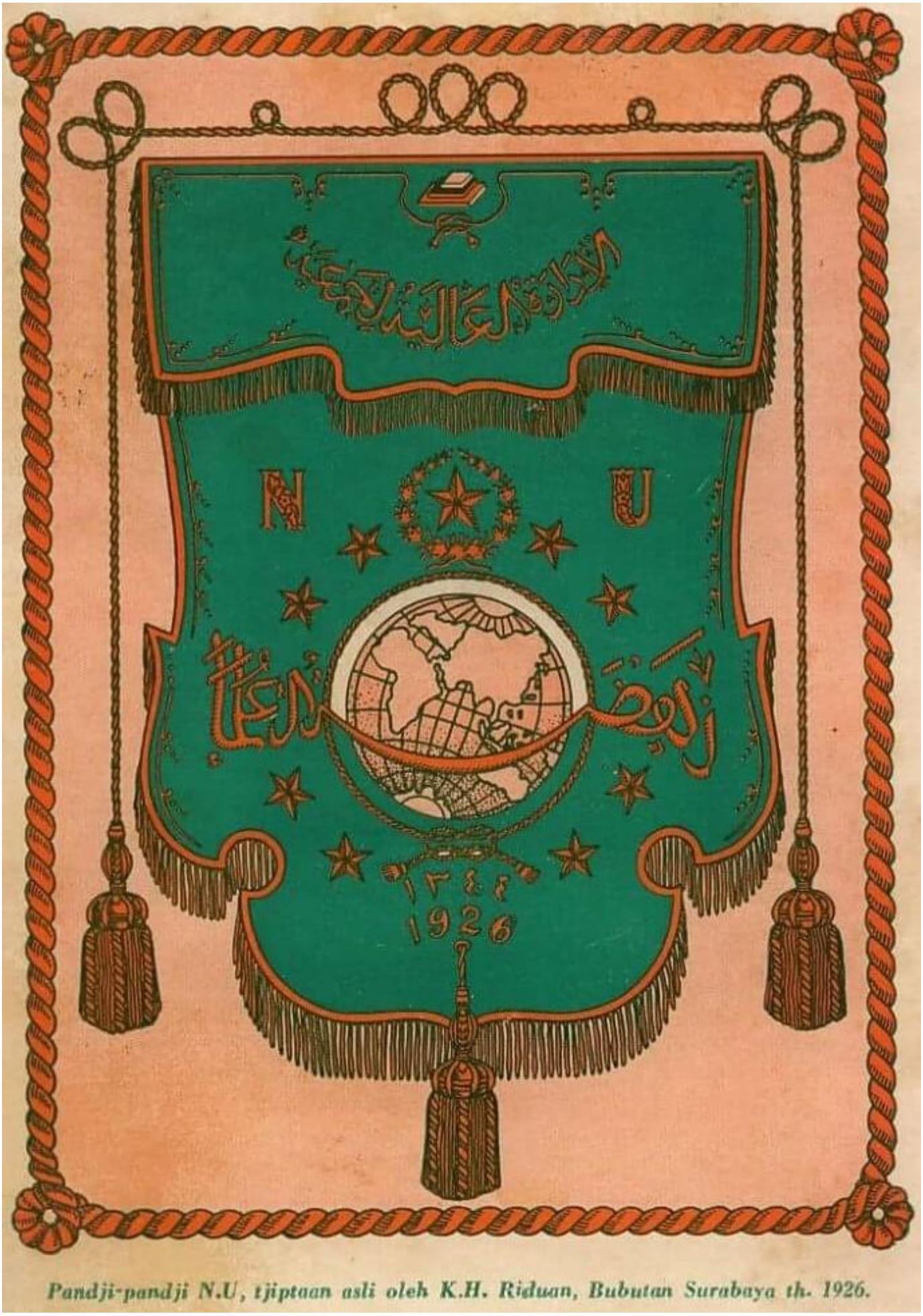
1. Sekretaris LDNU Wilayah Bengkulu 2014-2018
2. Wakil Ketua LDNU Wilayah Bengkulu 2018-sekarang
3. Anggota Komisi Dakwah MUI Prop Bengkulu 2013-Sekarang
4. Dan lain-lain

E. Pengalaman Pelatihan

1. Dauroh Kader Ulama PKU Nasional, Semarang 2006
2. Pelatihan Menegemen Perpustakaan Pondok Pesantren, Surabaya 2006
3. *Training Of Trainer* (TOT) Da'i Nasional, Jakarta, 2013

F. Karya Tulis

1. Metode Pemahaman Hadis Nabi Aplikasi Pemahaman Tekstual dan Kontekstual, (Buku, penerbit IAIN Bengkulu Press, ISBN 978-602-71650-8-3, Agustus 2015)
2. Fikih Ibadah Kemasyarakatan, (Buku, Penerbit Pustaka Pelajar Yogyakarta, ISBN 978-602-229-838-0 tahun 2017).
3. Hadis *Maudhu'* dalam Kitab *Durrah Al-Nashihin* dan Persepsi Para Muballigh Kota Bengkulu tentang Penggunaan Kitab *Durrah al-Nashihin* dalam Berdakwah, (Penelitian, LPM IAIN Bengkulu, 2014)
4. Persepsi Muballigh Kota Bengkulu tentang ke-Hujjah-an Hadis Dha'if dan Penggunaannya dalam Berdakwah (LPM IAIN Bengkulu, 2015)
5. Persepsi Penganut Tarekat Naqsyabandiyah Kabupaten Kaur Terhadap Hadis-Hadis Eskatologi (Penelitian, LPM 2016).
6. Hadis Maudhu' tentang Keutamaan Surah al-Ikhlash (Studi Terhadap Ciri Kemaudhu'an Hadis Dalam Kitab Durrah al-Nashihin), (Jurnal: EL-Afkar, Vol 5, No 1 (2016)
7. Persepsi Penganut Tarekat Naqsyabandiyah tentang Hadis-Hadis Eskatologi" (Studi Terhadap Jamaah Surau "Baiturrobbi" Kelurahan Bajak Kota Bengkulu) (Jurnal Manhaj, Volume 3, Nomor 2, 2018 ISSN 1639 - 2196 (p), 2620-6463 (e) https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index. php/manhaj
8. Tarikat dalam Lintasan Sejarah (Studi Masuknya Tarikat Naqsyabandiyah di Kabupaten Kaur) (Tsaqofah dan Tarikh Jurnal Kebudayaan dan Sejarah Islam, Volume 2, no 1, 2017)
9. The Argument of Ahad Hadith Implementation In Interpreting The Death of Prophet Isa According To Mahmud Syaltut and Siradjuddin Abbas. (Jurnal Madania 23, No 1 2019)
10. Understanding of Reward Prize Hadiths In Indonesia (Comparative Study of The Ahmad Hassan And Siradjuddin Abbas Methods) (Jurnal Ushuluddin 27 No 2, 2019)
11. Dan lain-lain.



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

N U